فلسفة الكذب والخداع السياسي







فلسفة الكذب
والخـداع السياســي

د. حمدي الشريف

تصدير

أ.د. مجدي الجزيري



للنشر والتوزيع

2019

فلسفة الكذب
والخداع السياسي

المحتويات



الموضـــــوع — **الصفحة**

الموضـــــوع — **الصفحة**

الموضـــــوع **الصفحة**

الموضـــــوع **الصفحة**

الموضـــــوع	الصفحة

تصدير

بقلم أ.د. محمد مجدي الجزيري

قليلٌ من الدراسات الفلسفية التي يصعب عليك أن تَمُرَّ عليها مرور الكرام، أو تتجاهلها، أو تتناولها باعتبارها لا تضيف جديدًا، بل تُكَرِّر ما هو مألوف في الحقل الفلسفي، وقليلٌ مَنْ يعملون بإخلاص وجِدِّيّة وعشق حقيقي للفلسفة. أجل، فالفلسفة تتطلب منا التعامل معها بروح العَاشِقِ، والمُحِبِّ، والهاوي، وما كانت الفلسفة حِرفة أو وظيفة، بل هي رسالة مقدسة علينا أن نُخلص لها وندافع عنها ونعتبرها رحلتنا المثيرة للدهشة في عالم يبدو وكأنه أصبح يعاديها أو يفترض قطيعة مزعومة بينه وبينها. كيف لا؟! وقد اكتسبَ الكذب السياسي مشروعية في ضوء القراءة الجادة والأصيلة التي يُقدِّمها لنا الدكتور/ حمدي الشريف من خلال هذه الدراسة الجديرة بالاهتمام لهذه القضية استكمالًا لمجموعة من الدراسات الفلسفية التي قدَّمها مِنْ قَبْل. وفي كل واحدة منها نتعرف على

العاشق المحبّ للفلسفة، وقبل هذا الباحث الذي يتعامل معها باعتبارها رسالة مقدسة.

والحق أن تقديري للدكتور/ حمدي الشريف ليس جديدًا، بل هو تقدير يرجع إلى البدايات الأولى له، حيث إشرافي على رسالته للدكتوراه التي أدركت أمامها أنني أمام باحث أصيل، مُدَقِّق، وصَبُور؛ لعلَّ من أهم سماته امتلاكه رؤية خاصة ومُمَيَّزة، وتقبُّله للنقد ومشروعية الاختلاف. فكثيرًا ما اختلفنا، لكن اختلافنا لم يُحبِطه بل كان يُقوِّي عزيمته ويجعله أكثر صلابة وصمودًا لاستكمال رحلته في دراساته وأبحاثه الأكاديمية، وأدركت حينها أنني أمام باحث مُتَمَكِّن من أدواته النقدية والمنهجية لشَقّ طريقه، وتحقيق حُلمه، وما كانت رسالة الدكتوراه بالنسبة له تُضاف إلى غيرها، بل تحمل هموم المُثقّف العربي تجاه واقعه، وواجبه نحو مجتمعه،

والتزاماته إزاء الآخرين، وقد ظهر لي هذا منذ اللحظة التي اختار فيها موضوع رسالته حول (الدين والثورة في الفكر السياسي المعاصر)، وعبر رحلة شيقة من البحث والدراسة، وتوقَّعت أن تتَّسق دراساته التالية مع بداياته المُبشِّرة كباحث واعد وأصيل اعتزُّ بمعرفتي له، وكان ما توقَّعَت، بل كان كَريمًا فقدَّم لنا أكثر مما توقَّعنا. فما من دراسة قدَّمها إلَّا وحاول فيها أن يتجاوز ما قبله ويُضيف إليه.

وتأتي هذه الدراسة التي بين أيدينا لتُضيف إسهامًا آخر من إسهاماته التي قدَّمها؛ فهي أول دراسة أكاديمية في المكتبة العربية عن فلسفة الكذب والخداع السياسي. وتتسم الدراسة بأنها شاملة، ونقدية، وعميقة؛ فهي تقف من منظور نقدي على مختلف القضايا والمسائل التي ترتبط بالمشروعية الفلسفية للكذب والخداع السياسي.

يتناول الباحث مجموعة من المسائل والقضايا المتعلقة بماهية الكذب، وخاصة تحديد المفهوم (من حيث المعنى، والدلالة)، وكذلك دور الخداع في الكذب، ومدى استخدام الحقيقة كأداة للخداع، ومدى ارتباط الكذب بعنصر الخداع الذاتي، وقِدَم الكذب السياسي، وكذلك دوره في إحداث الوعي الزائف. ومن خلال هذه المعطيات النظرية العامة للكذب والخداع السياسي، ينطلق الباحث إلى معالجة فكرة «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون، ودراسة الكذب

السياسي عند مكيافيلي، وكذلك لا أخلاقيات الكذب عند أوغسطين وكانط، وغيرها من القضايا والإشكاليات الأخرى المتعلقة بفلسفة الكذب والخداع السياسي.

وإذا كان العالم المعاصر يموج بشتى صنوف الكذب والخداع، فإن الكذب السياسي لم يظهر بصورته الكثيفة والمرعبة مثلما ظهر في القرن العشرين، وخاصة عند الأنظمة والحركات الشمولية. والأمر لا يقتصر على هذه الأنظمة والحركات، بل يتعداه إلى كثير من الأنظمة الديمقراطية والليبرالية؛ وتُعَدُّ فضيحة أوراق البنتاجون المتعلقة بحرب الولايات المتحدة على فيتنام الشمالية عام 1964، وكذلك الاستراتيجية التي تم بِناءً عليها الغزو الأمريكي للعراق سنة 2003، وغيرها من الحالات المشابهة، أمثلة صارخة للكذب المُمنهج الذي نجح لسنوات عديدة، وحتى لعقود، قبل أن يتم اكتشافه، في مثل هذا البلد الديمقراطي! وهذا ما رصده الدكتور/ حمدي الشريف بنظرة فلسفية عميقة.

لقد كان لمفهوم الفضيلة في العصور القديمة دلالات سياسية واجتماعية من حيث قدرتها على الحفاظ على النقاء الأخلاقي للفرد، والتماسك السياسي للدولة، والتلاحم الاجتماعي بين أعضاء المدينة. لكن ومع صعود الحداثة السياسية التي أفرزت تيار الواقعية السياسية، وكذا التيارات الوضعية- على اختلاف أشكالها- وهي التيارات التي ركزت على ضرورة الفصل بين الأخلاق والسياسة،

تحول تركيز السياسة من الحفاظ على السعادة الأخلاقية للمواطنين، والمحافظة على القيم المشتركة بينهم، إلى الحفاظ على السلطة السياسية، والاستقرار لأطول فترة ممكنة (وهو ما جسدته بشكل أساسي أعمال مكيافيلي وهوبز وغيرهما).

وعلى هذا النحو تم التأسيس لمشروعية الكذب والخداع في السياسة. ولا يعني هذا أن الكذب السياسي قديمًا لم يكن مُبررًا؛ فقد كان يُستخدم أحيانًا بوصفه أداة سياسية فعَّالة لحماية الدولة، والحفاظ على السلطة السياسية، مثلما هو الحال عند الإغريق الذين اعتبروا الكذب السياسي ضروريًا من الناحية الأخلاقية في بعض الأحيان، ومفيدًا من الناحية السياسية في أحيان أخرى. ولكن الكذب السياسي في نظر المسيحيين كان محظورًا تمامًا من الناحيتين الدينية والأخلاقية.

وفي تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، يُعَدُّ كانط- لا يسبقه في ذلك إلَّا أوغسطين- أهم الفلاسفة الذين أسسوا لعدم مشروعية الكذب في السياسة بأي حال من الأحوال، ولكن المثالية الكانطية التي نحت إلى رفض تبرير الكذب والخداع السياسي، وعملت على إخضاع السياسة لقواعد عقلانية صارمة لم تستمر في الصعود في مجال السياسة الغربية، كما لم تُفلح في مواجهة مَدّ التيارات النفعية الحديثة التي بررت الكذب والخداع في السياسة، كما لم تنجح حتى في تحجيم دوره في العملية السياسية.

كل هذه القضايا والمسائل المرتبطة بفلسفة الكذب والخداع السياسي حاضرة في هذه الدراسة المهمة والعميقة التي بين أيدينا للدكتور/ حمدي الشريف. وينقسم الكتاب التي بين أيدينا والذي يحوي هذه الدراسة إلى أربعة أقسام أساسية تسبقها مقدمة، وتعقبها ملحق وخاتمة. تتحدث المقدمة عن مدى أهمية هذا الموضوع في تاريخ الفكر الفلسفي، وأهم فلاسفة السياسة الذين تناولوه وأعطوا له مكانة مهمة في كتاباتهم، كما يطرح العديد من التساؤلات المهمة التي يحاول الإجابة عنها.

يتناول القسم الأول الأسس الفلسفية للكذب والخداع السياسي، وقد عالج الباحث فيه ماهية الكذب عمومًا، والكذب السياسي على وجه الخصوص، كما أوضح صلة الكذب بعنصر النية في الخداع، وغيرها من القضايا والمسائل الأخرى، وذلك من خلال أربعة فصول أساسية: الأول يعرض الباحث فيه لمعنى الكذب في اللغة، والاصطلاح، وكذلك المفهوم الكلاسيكي للكذب؛ كمحاولة من جانبه لضبط المفهوم، وتحديد أوجه الصلة بينه وبين مفهوم الخداع. وهنا نجد الباحث يتناول الكذب بوصفه "فعلًا" شديد الخصوصية يهدف إلى التزييف المتعمد، وليس على أنه مجرد حدث أو حالة.

أما في الفصل الثاني فيناقش صلة الكذب بعنصر النية في الخداع، وفيه تفصيل لمفهوم الأكاذيب المُعلَنة، ومدى ارتباط

الكذب بالحقيقة، وكذلك مدى ارتباط الكذب بعنصر الخداع الذاتي. وأخيرًا، يأتي الفصل الثالث، وفيه يتناول مسائل على قدر كبير من الأهمية؛ منها مسألة قِدَم الكذب وحداثته، وفكرة الأيديولوجيا عند ماركس بوصفها خداعًا ووعيًا زائفًا. وأخيرًا يأتي الفصل الرابع ليناقش التسويغ الأخلاقي للكذب السياسي، وخاصة عند مذهب «المنفعة العامة» Utilitarianism الذي هو صورة من صور «مذهب النتائج» Consequentialism.

أما القسم الثاني، فهو بعنوان "فكرة الأكذوبة النبيلة في الفلسفة اليونانية"، يتناول الباحث الموقف من الكذب في فلسفة أفلاطون السياسية، وذلك من خلال ثلاثة فصول: في الفصل الأول يعرض لحقيقة العدالة ودور الأكذوبة الكبرى- كما يطرحها أفلاطون- في تحقيق العدالة في الدولة الفاضلة، وكيف استخدام أفلاطون للأساطير؛ كأسطورة المعادن، كأكاذيب نبيلة، وكذلك دور الأسطورة في السياسة؛ وخاصة التوظيف السياسي للدين. وفي الفصل الثاني يعرض للأكاذيب النافعة، والأكاذيب الضارة، وكذلك عدم مشروعية الكذب من جانب المحكومين. أما الفصل الثالث فيتناول النزعة السلطوية في فلسفة أفلاطون السياسية وذلك في ضوء من فكرته حول «الأكذوبة النبيلة».

وقد برَّر الباحث اختياره لأفلاطون هنا بوصفه أول من صك هذا المصطلح- «الأكذوبة النبيلة»- في تاريخ الفلسفة السياسية،

ومن أكبر من روج لهذه الطريقة في السياسة؛ والمتمثلة في ضرورة أن يستخدم (الحاكم الفيلسوف) أكذوبة معينة لتحقيق العدالة في المجتمع، وذلك عن طريق ترويج أسطورة معينة، وهي أسطورة لا تهدف إلى الخداع بالمعنى الدقيق، بقدر ما هي أقصوصة رمزية زائفة تهدف إلى تقريب الحقائق التي تعجز الأذهان البسيطة عن فهمها.

ثم يجيء القسم الثالث ليتحدث عن سياسة الكذب والخداع عند تيار الواقعية السياسية في العصر الحديث، وهو يتناول نيكولو مكيافيلي بوصفه رائدًا لهذا التيار في الفكر الفلسفي والسياسي، وكذلك يناقش أفكار الفيلسوف الأمريكي «مايكل ولتزر» Michael Walzer (1935-...؟)، وذلك من خلال ثلاثة فصول أساسية: يتناول في الفصل الأول مفهوم السياسة الواقعية عند مكيافيلي، وفكرته حول منطق «الضرورة» السياسية. أما الفصل الثاني فيناقش دور الكذب والخداع في حالة الضرورة السياسية. وأخيرًا يشرح- في الفصل الثالث- أخلاق المسئولية والعقاب الناجمة عن استخدام الكذب في السياسة.

ولقد أصاب الباحث في هذا الجزء من الدراسة باختياره لأبرز ممثل لتيار الواقعية السياسية في العصر الحديث، ونعني به مكيافيلي؛ إذ أن كتاباته وضعت اللبنات الأولى والمركزية للتسويغ السياسي للكذب والخداع في جميع صوره. وقد جاء مكيافيلي إبَّان عصر النهضة، حاملًا معه أفكاره الواقعية في السياسة؛ ليسوغ للحاكم كل

أدوات الكذب والخداع في حالات معينة؛ لتحقيق المصلحة العامة، أو مصلحة الدولة. وفي هذا الجزء يتناول الباحث أفكار مكيافيلي حول الكذب في مقارنة مع أفكار مايكل ولتزر الذي يُمثِّل تيار الفلسفة البراجماتية في أمريكا بموقفه التبريري للكذب والخداع في العملية السياسية.

وقد سوَّغ ولتزر كل أدوات الكذب والخداع والعنف، في حالات الضرورة القصوى كما يتصورها هو، وخصوصًا في حالات الحرب على الإرهاب. ومن الجدير بالذكر أن الخط الذي اختطه ولتزر هو نفس الخط الذي اختطه مكيافيلي، وكذلك الفيلسوف وعالم الاجتماعي الألماني "ماكس فيبر" Max Weber (1864 - 1920)، الذي طرح نموذجًا للحاكم الذي يجوز له استخدام وسائل الكذب والقوة متى كانت فعَّالة لمقاومة الشرور السياسية، وذلك في إطار تصوره للسياسة بوصفها حالة من الحرب الدائمة. لكن ثَمَّة فروقًا مركزية، وأخرى طفيفة، بين كل من مكيافيلي، وفيبر، وولتزر، وستتضح هذه الفروق في حينها.

أما القسم الرابع فيتناول لا أخلاقيات الكذب والخداع السياسي في ضوء فلسفتي أوغسطين، وكانط، حيث يعرض الفصل الأول لأخلاق الواجب التي تفرض على الإنسان الالتزام بالصدق، كما يوضح أن الكذب رذيلة أخلاقية في كل الأحوال. أما في الفصل الثاني فيشرح عدم مشروعية الكذب في ضوء نظرية الحق

كما يقدمها كانط. ويوضح الباحث أن هذا القسم يجمع بين موقف أوغسطين وموقف كانط؛ لأن كليهما حاول تطوير مقاربات دقيقة حول مفهوم الكذب، وتأسيس نظرية فلسفية لرفض الكذب في جميع صوره، وتقوم هذه النظرية في المقام الأول على دعائم أخلاقية مستمدة من الديانة المسيحية عند أوغسطين، ومن العقل الإنساني المشترك عند كانط.

ويضيف الباحث في نهاية فصول الكتاب مُلحقًا لا يخلو في مضمونه من دلالات مهمة بالنسبة لهذا الموضوع، ويعرض فيه لدور الكذب في الترويج للحرب، مُطبقًا ذلك على حروب الولايات المتحدة على فيتنام، والعراق وغيرها، وذلك في ضوء من تحليلات حنَّا أرندت لدور الكذب في شن الحرب بصفة خاصة، وطبيعة العلاقة بين الكذب والسياسة بصفة عامة.

وفي نهاية الدراسة تأتي (الخاتمة)، حيث حاول الباحث أن يجيب من خلالها عن التساؤلات الأساسية التي طرحها في مقدمة هذه الدراسة.

وأخيرًا، فإنني أجدني من خلال متابعتي المستمرة لكتابات الدكتور/ حمدي الشريف- صاحب هذا الإسهام الفلسفي المتميِّز- على ثقة كبيرة في أنه قادر على مواصلة البحث في الحقل الفلسفي، خاصة وأن جهوده البحثية تتزايد يومًا بعد يوم، علاوة على أن كل

دراسة يقدمها يتجاوز فيها ما قبله، ويُضيف إليه ما هو جديد ومهم في مجال الفلسفة السياسية، وكل هذا يصب في اتجاه تقدم الفلسفة وازدهارها في مصر والعالم العربي.

والله أسأل أن يوفق الباحثَ لتحقيق حلمه وطموحاته العظيمة،،،

أ. د/ محمد مجدي الجزيري

أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة طنطا

القاهرة: 19-9-2018م

مقدمة

يُشَكِّل الكذب جزءًا لا يتجزأ من الحياة الإنسانية؛ فهو ظاهرة متغلغلة بين الأفراد والمجتمعات البشرية بصفة عامة. وهذه حقيقة لا شك فيها، ومن منا لم يشعر يومًا ما أن شخصًا ما كذب عليه وخدعه، أو أن الآخرين ضلّلوه في أمر ما. إن الكذب ظاهرة قديمة ومتكررة باستمرار في العلاقات الإنسانية، بل إن الإنسان يتميّز عن غيره من الكائنات الأخرى- ضمن ما يتميّز به- بقدرته على الكذب والخداع، والمكر، والتآمر!

إذا ما انتقلنا من الحياة الإنسانية بصفة عامة إلى ميدان السياسة بصفة خاصة، سنجد أن الكذب السياسي يُشَكِّل- على مستوى ما هو كائن- ركيزة من الركائز التي تعتمد عليها بعض الحكومات والأنظمة السياسية، كما يُعَدُّ أحد الأدوات الضرورية التي تُستخدم في مجال السياسة. ذلك أن القيادة السياسية لا تستطيع أن تُبيح

للجمهور بكل المعلومات التي في متناول يديها؛ حيث تجد نفسها مُضطرة في بعض الأوقات أن تُصرح بكلام وأقوال معينة، وبكلام وأقوال أخرى للخاصة، وفي أوقات أخرى تجد نفسها مُضطرة للجوء إلى الكذب على الشعب وعلى حكومات الدول الأخرى، لأسباب سياسية معينة. وفي الحالتين نجد أنفسنا أمام عملية خداع سياسي، والتي تُعَدُّ نوعًا من الممارسات السياسية المنحرفة، وذلك من أجل تحقيق شيئًا ما قد يكون في مصلحة الدولة.

إذا كانت السياسة في نظر مكيافيلي تَعنِي «فنّ المْمكِن» في إدارة الشئون العامة، فإن هذا (الممكن) قد لا يتحقق إلَّا عن طريق وسائل وأساليب شريرة في ذاتها! تبدأ هذه الوسائل من الكذب والخداع، والالتفاف حول القانون، وهي أقلها ضررًا، وقد تصل في

وحشيّتها إلى السلب والنهب، وفي بعض الأحيان القتل، واستعمال العنف ضد الأبرياء.

وعلى مستوى ما هو كائن، يُعَدُّ الكذب من أكثر الوسائل المُستخدمة في ميدان السياسة، وإذا ما كان يظهر بأشكال مختلفة ومستويات متباينة في العملية السياسية- حسب الظروف، وحسب القائمين على الحكم أنفسهم، فإنه من غير المرجح أن يختفي يومًا ما من السياسة. ولعلَّ هذا هو ما حَدا ببعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن الكذب يُمثِّل منطق السياسة الجوهري، وأن اقترانه بالفعل السياسي ضرورة لا غنى عنها، وبذلك تصبح السياسة والكذب وجهين لعملة واحدة!

ومما لا شك فيه أن الكذب السياسي كان- وسيظل دائمًا- موضوعًا مُهمًّا من موضوعات الفلسفة السياسية؛ فقد حَظِيَ باهتمام عدد غير قليل من الفلاسفة، بَدءًا من «أفلاطون» و«أرسطو»، مرورًا «بأوغسطين»، حتى «مكيافيلي»، و«جان جاك روسو» و«كانط»، وصولًا إلى «ألكسندر كويري» (Alexandre Koyré)، و«حنَّه أرندت»، و«جاك دريدا» في القرن العشرين. وقد جاءت إسهامات الفلاسفة في هذا الموضوع مُتنوِّعة وثريّة للغاية. وبوجه عام يمكن القول: إن البحث الفلسفي حول تبرير الكذب والخداع في السياسة انحصر بين فريقين من الفلاسفة: أحدهما يرفض- على

وجه القطع- تسويغ هذا النوع من الأفعال والممارسات السياسية، ويُمثله أنصار «نظرية الواجب» “Deontological Theory”، والآخر يُبرِّر اللجوء إليه في حالات معينة، ويُمثله أنصار «مذهب النتائج» “Consequentialism”. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتبحث بالتفصيل الأسس والأصول الفلسفية لمشروعية الكذب والخداع السياسي، أو هي تنصبُّ على مشروعية الكذب والخداع السياسي من منظور فلسفي، وفي إطارهما الشامل، وأبعادهما المختلفة.

وفي الواقع إن انتشار الكذب السياسي في العالم المعاصر، والدور الكبير والهائل الذي أصبحت تحتله، يرجع في المقام الأول إلى ظهور الأنظمة الشمولية(*)، بأدواتها المتطورة. وبالتالي فإن

(*) ظهرت الأنظمة الشمولية في الثلث الأول من القرن العشرين، في كل من إيطاليا في عهد موسوليني (1922–1943)، وروسيا في عهد ستالين (1929–1953)، وألمانيا في عهد هتلر (1933–1945)، والبرتغال في عهد سالازار (1932–1968)، وإسبانيا في عهد فرانكو (1939–1975). ويُعَدُّ الصحفي والسياسي الإيطالي "جيفاني أماندلا" Giovanni Amendola (1882–1926)، أول من استخدم مصطلح "الشمولية" عام 1923 في إشارة منه إلى معاداة موسوليني لليبرالية واستهانته بمبادئ القانون. وتتسم الأنظمة الشمولية بعدد من الخصائص، منها: احتكار الزعيم السياسي لجميع السلطات، وعدم الإقرار بمبدأ الفصل بين السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)،=

وصول هذه الأنظمة إلى السلطة، ونظرًا لسطوتها الكلية، وعقيدتها المعادية للسامية، ونزعتها الإمبريالية، وممارساتها العنصرية والاستبدادية، هو ما جعل من الكذب مرادفًا للسياسة، وأداة لا غني عنها في العملية السياسية في العالم المعاصر.

من هنا فإن الاشتغال الفلسفي على موضوع الكذب السياسي ينصبُّ على الإجابة عن هذا السؤال المركزي: متى، ولماذا، يكون من الخطأ أن يكذب الحاكم أو رجل السياسة، أو أن يقوم بخداع الناس؟

لكن قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال، لابُدَّ من الإجابة عن سؤال آخر مهم، ومفاده: هل ثَمَّة قانون أو مبدأ فلسفي يحكم فعل الكذب والخداع السياسي؟

وفي محاولتنا للإجابة عن هذا السؤال، كان من الضروري التعرض لجانبين أساسيين: الأول، إمكانية الطرح الفلسفي لمفهوم الكذب، وهل هناك فعلًا تعريف موّحَد للكذب، أم أن كل ما في الأمر تعريفات مُتعدِّدة لا ترقى إلى مستوى التعريف الجامع المانع

= وكذلك السيطرة التامة على وسائل الإعلام، ومؤسسات التعليم، والاقتصاد، والتربية، وإذابة جميع الأفراد والطبقات الاجتماعية في وحدة واحدة هي "الدولة"، أو "الأمة"، وأخيرًا اعتمادها على الأيديولوجيا كمبدأ أساسي، والعنف والإرهاب كوسائل لا غني عنها لتحقيق أهدافها.

له؟ والأهم من ذلك، ما علاقة الكذب بالخداع؟ والسؤال بصياغة أخرى: هل هناك تماس لمفهوم الكذب مع مفهوم الخداع؟ أي هل هناك رابط أو أصل مشترك يجمع بين المفهومين، في الدلالة الاصطلاحية، في التراث الفلسفي الغربي تحديدًا؟

لقد حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال التطرق للنظريات والرؤى الفلسفية التي عالجت الكذب والخداع السياسي في التراث الفلسفي الغربي تحديدًا؛ بحيث نستطيع أن نقف على مكان دور الخداع في الكذب من ناحية، وواقع الكذب من الخداع من ناحية أخرى، وغيرها من القضايا والمشكلات الأخرى التي نعتبر الإجابة عنها ضرورية كمدخل إلى الإجابة في نهاية المطاف عن السؤال الأساسي والمتمثل في: هل للكذب والخداع السياسي قانون فلسفي كلي يحكمه ويُؤطر له أم لا؟

ومن ناحية أخرى، فإن البحث في مواقف الفلاسفة في هذا الموضوع يُعَدُّ على درجة عالية من الأهمية، ومع هذا فلا توجد- في حدود عِلمنا- أيّة دراسة أكاديمية تفصيلية باللغة العربية في هذا الموضوع. وفي الحقيقة إن هذا البحث لا يستمد أهميته من كون الكذب مرتبطًا بالإنسان في كل زمان ومكان، وإنما ترجع أهميته- في جزء كبير منها- إلى كون الكذب يُستخدم في الوقت الراهن وفي كثير من الأحيان كوسيلة لترسيخ الاستبداد، والدفع نحو

الاستعمار، عن طريق التوظيف السياسي والتكييف الأيديولوجي لعقائد سياسية ودينية فاسدة.

وترتبط بهذا الجانب أهمية أخرى، وتتمثل في تغلغُل سياسة الكذب والخداع في العالم المعاصر، وذلك يرجع إلى الأنظمة الشمولية والاستبدادية التي تُعوِّل على الكذب كأداة لا غني عنها في تحقيق أهدافها؛ الأمر الذي شكَّل مادة جديدة وخصبة للتناول الفلسفي لهذا الموضوع وما يرتبط به من قضايا ومسائل أخرى على درجة كبيرة من الأهمية (ولا يعني هذا بطبيعة الحال انتِفاء الكذب من الحكومات الديمقراطية المعاصرة). وعلاوة على ذلك فقد أخذ الكذب السياسي في العالم المعاصر أبعادًا جديدة، ومختلفة تمامًا عن مثيلاتها في العصور القديمة، وكان السبب في ذلك- ضمن أسباب أخرى- يتمثل في تطور التكنولوجيا، والتقدم الهائل في وسائل الإعلام، اللذَينِ أفضيا في الأساس إلى تطور أدواته، وتضخم قوته، وتزايد دوره وسطوته على الجميع!

وهناك مجموعة من الأسباب والعوامل التي شكَّلت دوافعنا للبحث في هذا الموضوع الفلسفي الحيوي والمهم، ومن بين هذه الدوافع على سبيل المثال- لا الحصر:

1- إنَّ هذا الموضوع لم يَحظَ بنصيب وافر من البحث في المكتبة العربية؛ فثَمَّة ندرة ملحوظة- إنْ لم نقل انعدام- في اهتمام

الباحثين والأكاديميين في عالمنا العربي بالأطروحات والنقاشات الفلسفية حول هذا الموضوع، وذلك على الرغم من أهمية الإسهامات التي قدمها الفلاسفة عبر العصور حول ماهية الكذب، وطبيعته، وأصوله، ومدى تبريره في ميدان السياسة.

2- إذا نظرنا نظرة سريعة إلى الأحداث السياسية على المسرح الدولي، سيتكشَّف لنا ما يموج به عالمنا في الوقت الراهن من تغلغُل ممارسات الكذب، وتفشي سياسة الخداع في جميع صورها بين الدول والشعوب الإنسانية.

3- محاولة الوقوف على آراء الفلاسفة وتصوراتهم حول هذا الموضوع، ومحاولة الاستفادة منها- قدر الإمكان- في فهم مسار السياسة الدولية الراهنة.

ونتيجةً لذلك، ولأسبابٍ أخرى ستتضح تِبَاعًا خلال صفحات هذا الكتاب، تصبح دراسة هذا الموضوع مطلبًا ضروريًّا ومُجديًا إلى حدٍّ كبير.

أما بالنسبة للإشكالية الرئيسة التي تدور حولها دراستنا فإنها تتمثل في هذا التساؤل: إذا كان الكذب والخداع- في حد ذاتهما- وسيلتين لا أخلاقيتين ومنافيتين للقيم العامة، فكيف يتسنَّى للكذب والخداع السياسي أن يكتسب مشروعية فلسفية؟ وبصياغة

أخرى: ما الأسس والأصول الفلسفية التي اعتمد عليها الفلاسفة في تبرير الكذب والخداع السياسي؟

ويتفرع عن هذا التساؤل مجموعة من التساؤلات الفرعية المرتبطة به، منها على سبيل المثال- لا الحصر:

1- ماذا يَعنِي الكذب من المنظور الفلسفي؟ وما مدى ارتباطه بعنصر النيَّة في الخداع؟

2- هل الكذب- كفعل وكممارسة إنسانية- منافٍ للأخلاق والقانون؟

3- هل ثَمَّة تبريرات أخلاقية للكذب؟ وهل هو مقبول سياسيًّا؟ أم إنه مرفوض ومستنكر من حيث المبدأ؟

4- ما وظيفة الكذب في السياسة؟ وما مدى فاعليته؟ وهل للكذب دور في تعزيز الانسجام والتلاحم الاجتماعي؟

5- ما الحالات التي يتعيَّن فيها على الحاكم اللجوء إلى الكذب؟ ومتى يكون من غير المشروع ممارسته؟

6- هل الكذب يظهر أكثر في البلدان الديمقراطية؟ أم في البلدان ذات الحكم المركزي؟

7- لماذا ظهر الكذب بقوة في العالم المعاصر؟ وما الأسباب التي أدت إلى صعوده بشكل جديد ومختلف؟

8- إلى أي مدى يمكن أن تقوم السياسة بتحريف الحقائق؟ وما السمات التي تُميِّز الكذب الحديث عن الكذب في العصور القديمة؟

9- ما دور الكذب في الترويج للحرب، وشنها؟

أما عن المناهج التي سوف استخدمها في دراسة هذا الموضوع، فيمكن القول: إنني سأعتمد على «**المنهج التحليلي**» في عرض مواقف الفلاسفة من مسألة الكذب والخداع السياسي، وتحديد معاني المصطلحات والمفاهيم التي يستخدمونها، كما سأعتمد على «**المنهج التاريخي**» من حيث ردُّ الأفكار والمصطلحات إلى أصولها الأولى، إلى جانب «**المنهج المُقَارَن**» من حيث المقارنة بين مواقف الفلاسفة حول هذا الموضوع، وأخيرًا يأتي دَور «**المنهج النقدي**» بغرض الوقوف على ما تنطوي عليه تصوراتهم، ورؤاهم، ومواقفهم من إيجابيات وسلبيات، وتوضيح مواطن الأصالة والطرافة والتقليد فيها.

وقد رأينا تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة أقسام أساسية، وذلك على النحو الآتي:

القسم الأول: ماهية الكذب والخداع السياسي.

القسم الثاني: فكرة «الأكذوبة النبيلة» في الفلسفة اليونانية.

القسم الثالث: الكذب والخداع في الواقعية السياسية.

القسم الرابع: لا أخلاقيات الكذب والخداع السياسي.

وأخيرًا، فقد حاولنا- قدر الإمكان- أن يكون هذا الكتاب دراسة شاملة حول هذا الموضوع الحيوي والمهم بل والبالغ الأهمية، خاصة ونحن نعيش في عالم متغير ومتقلب؛ عالم يُسيره الكذب وتحكمه القوة والهيمنة، وفرض سياسة الأقوى!

والله وَليّ التوفيق،،،

د/ حمدي الشريف

القسم

الأول

1

ماهية

الكذب والخداع السياسي

تمهيد:

أوضحت في المقدمة أن مسألة الكذب تحتل مكانة مُميَّزة ضمن موضوعات الفلسفة السياسية، ومن ثَمَّ يأتي هذا الفصل ليقف على مجموعة من المشكلات الفلسفية المتعلقة بماهية الكذب؛ الأمر الذي استلزم تقسيمه إلى أربعة مباحث أساسية: يدور الأول منها حول تحديد مفهوم الكذب كمحاولة لضبط المصطلح (من حيث المعنى أولًا، والدلالة ثانيًا)، أما المبحث الثاني فنكشف من خلاله عن دور الخداع في الكذب، ومدى استخدام (الحقيقة) ذاتها كأداة للكذب. ويعالج المبحث الثالث قِدَم ظاهرة الكذب السياسي، وأساس الأيديولوجيا عند ماركس كمقوم للخداع. ثم يأتي المبحث الرابع

ليتناول التسويغ الأخلاقي للكذب السياسي عند مذهب «المنفعة العامة».

وإذا نظرنا إلى مفهوم «الكذب» "Lying"، سنجد أن هناك صعوبة في الوصول إلى تعريف محدد له؛ الأمر الذي لاحظته «جينيفر م. شاول» Jennifer M. Saul عندما أشارت إلى أن «مصطلح الكذب يُستعمل بطرق مختلفة، وفي بعض الاستعمالات الواسعة جدًّا، يتم النظر إلى أية ممارسة خداعية، كلامية أو غير ذلك، على أنها كذبٌ»[1]. وعلى هذا فإِنَّ الكذب مصطلحٌ فضفاضٌ

(1) Saul, Jennifer M.: ***Lying, Misleading, and What is Said: An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics***, Oxford: Oxford Univ. Press, 2012, P. 1.

إلى حدٍّ كبير؛ وهذا ما حَدا بالعديد من الفلاسفة- ضمن أسباب أخرى- إلى محاولة تحديد المفهوم بحيث ينصبُّ على أفعال معينة دون غيرها. وعلى الرغم من هذا الاهتمام بمسألة تحديد المفهوم، فإن التعريفات التي طُرحت حول الكذب كثيرة ومُتعدِّدة.

الفصل الأول

1

الكذب: مفهوم واحد، أم مفاهيم مُتنافِسة؟

أولاً: الكذب في اللغة، والاصطلاح.

"الكَذِبُ" لُغةً هو نقيض "الصِّدْقِ"[1]. وقد تَعَدَّدَت الآرَاءُ والمعَانِي اللُغوية حول الكلمة، ولكنها تشترك جميعها في إحدى دلالتين: إما "التصريح" بمعلومات خاطئة، أو "إخفاء" بيانات صحيحة؛ بهدف تضليل الآخرين. وعلى هذا النحو يتأرجح الكذب بين "إظهار ما هو زائف"، أو "إخفاء ما هو حقيقي". وفي الحالتين فالكذب هو قول ما ليس موجودًا، وبحيث يتم تشويه ما هو موجود فعلًا أو تحريفه، ووضعه في غير مواضعه عن طريق الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه، أو بما ليس فيه.

(1) مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط. 4، 2004، ص. 780.

أما إذا نظرنا إلى المَعَانِي الاصطلاحية للكذب، أو التعريفات التي اصطلح عليها الفلاسفة لمعنى الكذب، فسنجد أنها تُركِّز على دلالتين اثنتين: "التزييف" 'Falsification'، و"الخداع المُتعمَّد" 'Intentional Deception'، باعتبارهما المكونان الأساسيان للكذب. ففي كتابها الكلاسيكي، تُعرِّف «سيسيلا بوك» Sissela Bok الكذب بأنه «تعبيرٌ زائفٌ يصدر عن الإنسان، على شكل قول، أو تصريح بالقول أو الفعل، ولكنه تعبير ينطوي على دلالة خداعية على نحو متعمد»[1]. وكذلك تشير «جينيفر لاكي» Jennifer Lackey إلى هذا المعنى للكذب، وذلك على النحو الآتي:

يكذب (أ) على (ب)، إذا:

(1) Bok, Sissela: ***Lying: Moral Choice in Public and Private Life***. New York: Random House. 1978. P. P. 14. 16.

1 – كان (أ) يريد أن يوصل فكرة ما إلى (ب).

2 – يعتقد (أ) أن هذه الفكرة زائفة.

3 – ينوي (أ) أن يخدع (ب) في محاولته لتوصيل هذه الفكرة إليه[1].

كذلك يذهب كل من «جيمس إ. ماهون»[2] James E. Mahon، و«فريدريك أ. سيجلر»[3] Frederick A. Siegler، و«برنارد أ. وليامز»[4] Bernard A. Williams إلى أن الكذب قولٌ زائفٌ يصدر من الإنسان، مع وجود النيَّة في أن شخصًا آخر ينقاد إلى تصديق ذلك القول. وبعبارة أخرى، فإن الكذب تقريرٌ لمحتوى ما من جانب الإنسان، وهو نفسه يعتقد بأنه زائفٌ، وذلك بنية خداع الآخرين بالنسبة لذلك المحتوى.

هذه نماذج للتعريفات الاصطلاحية حول الكذب، ونلاحظ أنها ترتكز أساسًا على مقوم "النيَّة في الخداع"، عن طريق عنصرين

(1) Lackey, Jennifer: "***Lies and Deception: An Unhappy Divorce***", *Analysis*, Vol. 73, No. 2 (Mar. 2013), P. 236.

(2) Mahon, James E.: "***Two Definitions of Lying***", *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 22, No. 2, 2008, P. 211.

(3) Siegler, Frederick A.: "***Lying***", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1966), P. 128.

(4) Williams, Bernard A.: ***Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy***, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002, P. 96.

اثنين: إما "**إخفاء**" معلومات معينة، أو "**الإدلاء**" ببيانات غير صحيحة، أو كليهما معًا؛ بمعنى أن يقول الإنسان على نحو متعمد ما يَعرِف أنه زائفٌ؛ سعيًا منه لخداع الآخرين من خلال جعلهم يصدقون ما يقوله. ومن هنا ذهب "فريدريك أ. سيجلر" إلى أن هناك خمسة شروط أساسية للحالة النموذجية للكذب، وهي على النحو الآتي:

1 – أن يقول الإنسان شيئًا ما.

2 – أن يتوافر لديه عنصر النية في الخداع.

3 – أن يكون الشيء الذي يقوله زائفًا.

4 – أن يكون على علم بأن الشيء الذي يقوله زائف.

5 – أن تكون لديه القدرة على توصيل ما يقوله للآخرين[1].

ومن الملاحظ على هذه التعريفات أن الكذب ممارسة إنسانية تتسم بالقهر، وفرض السيطرة على الآخرين؛ حيث يُفترض أن الكاذب لا يؤمن بصحة ما يقول؛ أي إنه يضع في ذهنه شيئًا ما، ومع ذلك ينطق بما يخالفه؛ بنِيَّة خداع الآخرين.

ثانيًا: المفهوم الكلاسيكي للكذب.

ترتدُّ التعريفات الاصطلاحية السابقة للكذب إلى التعريف التقليدي الذي يمتدُّ من «أفلاطون» (427-347 ق. م)

(1) Siegler, Frederick A.: "***Lying***", PP. 128-136.

و«أرسطو» (384–322 ق. م)، ويعود الفضل في تحليله باستفاضة إلى «أوغسطين» (354–430 م). فبحسب أفلاطون، فإن الكذب نوعٌ من «التزييف» 'Pseudos' المتعمد (التزييف عن قصد)، في مقابل «التزييف اللاإرادي» (الخطأ عن جهل، أو عدم معرفة). ومن ثَمَّ إذا كان الكذب نوعًا من الخطأ المتعمد، فإن الخطأ غير المقصود لا يُعَدُّ كذبًا[1].

كذلك ووفقًا لأرسطو، فإن الكذاب هو «ذلك الإنسان الذي يميل دومًا إلى استخدام الصيغ "الزائفة" 'false' (أي التي لا وجود لها)، وينجح بمهارة في أن يَفرض هذه الصيغ على الآخرين. وهو يفعل ذلك الفعل الشرير بإرادته؛ أي عن قصد من جانبه بذلك، وهو ما من شأنه أن يجعله أسوأ من ذلك الذي يقوم بهذا الفعل بغير إرادة منه؛ أي دون أن يقصد ذلك»[2].

من هنا فإن الكذب لا يشير فقط إلى ما هو "خطأ في ذاته"؛ فليس من الكذب أن يصدر عن الإنسان قولًا خاطئًا، إذا ما كان

(1) أفلاطون: **محاورة هيبياس الصغرى**، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، ص ص. 247–248.

(2) أرسطو: **الميتافيزيقا**، الكتاب الخامس، فصل 29، 1025أ، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ترجمة كاملة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ضمن كتاب إمام عبد الفتاح إمام: **مدخل إلى الميتافيزيقا**، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005، ص. 391.

يظن أنه صواب. وقد تأثر «أوغسطين» بتحليلات أفلاطون وأرسطو، فميَّز بين "الكذب"، ومجرد الوقوع في الخطأ، وذهب إلى أن «الكذب قولٌ خاطئ، أو تصريح زائف بالقول؛ بنية تضليل الآخرين»[1]. أي إن الكذب نوع خاص من التزييف بهدف الخداع أو التضليل، ولكن ليس كل قول خاطئ يُعَدُّ كذبًا إذا ما كان يفتقر إلى إرادة الخداع.

نستنتج من هذا أن الإنسان الذي يصدر عنه "الخطأ" لا يقع في دائرة الكذب إذا كان يعتقد أن ما يقوله صوابٌ في حد ذاته؛ لأن الكذب يقوم أساسًا على فكرة توصيل ما هو زائف إلى الآخرين. كما أن من ينطق بما هو زائف، ولكنه يكون جاهلًا بصحة ما يقول، لا يمكن أن يكون كاذبًا؛ لأنه ليس لديه معرفة حقيقية بما يقوله، ويعود «أوغسطين» فيؤكد هذا المعنى بقوله: «إن الشخص الذي يصدر عنه قول زائف، ولكنه كان يعتقد– أو على الأقل كان يظن– بأن ما يقوله صوابٌ، يمكن أن نقول عنه إنه أخطأ أو تسرَّع، أو يمكن اعتباره في حالة تهور أو طيش دفعته إلى الاعتقاد بصحة ما

(1) Augustine (395 A.D): "***De Mendacio (On Lying)***", ch. (4), pt. (5), trans.: Mary Sarah Muldowney, et al., in: *Treatises on Various Subjects*, Vol. 16, edited by: Roy Joseph Deferrari, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002 [1952], P. 60.

يقول (ومن ثَمَّ فهو نفسه ضحية للخداع)، ولكن لا يمكن أن نصفه بأنه كاذب؛ لأنه ينبغي أن يتم الحكم على القول بالكذب وفقًا لنية الشخص، وليس طبقًا لمسألة صحة مضمون القول، أو زيفه»[1].

وقد اتفق «توما الأكويني» Thomas Aquinas (1225-1274) مع أوغسطين، في التمييز بين "الكذب" من جانب، و"الزيف" Falsity (الأقوال "الفاسدة" في حد ذاتها) من جانب آخر، كما اتفق معه في أن "زيف القول" ليس شرطًا ضروريًّا من شروط وقوع الكذب، وعلى حدِّ قوله: «إن الحكم على القول بالكذب يتوقف على بنائه الصوري، ودلالته الأخلاقية، وليس على أساس محتواه، والخطأ المُتضمَّن فيه. ومن ثَمَّ فإنه مما يناقض الصدق- باعتباره فضيلة أخلاقية- أن نقول الحقيقة بقصد التزييف Falsehood (الكذب)، أكثر مما نقول الكذب بقصد قول الحقيقة»[2].

على هذا النحو فإن القصص الخيالية التي تتضمن نوعًا من التزييف، لا تدخل في دائرة الكذب؛ لأنها تفتقر لإرادة الخداع، وهو

---

(1) Ibid, ch. (3), pt. (3), PP. 55-56.

(2) Aquinas, Thomas: ***Summa Theologica***, Second Part of the Second Book, Q. (110), Art. (1), trans.: Fathers of the English Dominican Province, This Edition by: Anthony Uyl, Canada: Woodstock, Ontario, 2018, P. 454.

العنصر الضروري الذي يُميِّز الكذب. وبعبارة أخرى فإن هذه الحكايات، مُضافًا إليها النِّكات والدعابات، ليست أكاذيب بالمعنى الدقيق؛ لأن قائلها يشير ضمنًا في بداية حديثه إلى أنها نوع من الزيف، وقد لخصت «جيليان ر. إيفانز» Gillian R. Evans هذه النقطة بقولها: «إن الشخص الذي يَحكي نكتة، أو يَقُصُّ حكاية وهمية، يُبيِّن لمستمعيه أنه لا يعتقد أن يأخذ المستمعون ما يقوله على محمل الجد. وذلك من خلال نبرة صوته، والطريقة يُثير من خلالها مستمعيه، كل هذا وغيره يجعل من السهولة التمييز بين الكذب من جهة، والنُكْات والدعابات والقصص الخيالية من جهة أخرى»[1].

كذلك فليس بالضرورة أن يتجسَّد الكذب عن طريق التعبير بالقول، وكما يشير «أوغسطين» فإن الكاذب يُظهر في المقام الأول انفصامًا بين الفكر والتعبير؛ أي بين ما يدور في خَلَدِه، وما يُظهره على هيئة أقوال أو أفعال، ومن ثَمَّ فإنه «شخصٌ ذو "قلب مزدوج" 'Cor Duplex' Double Heart)، حيث إنه يجمع بين شيء يدرك أو يعتقد فعلًا أنه صحيح، وشيء آخر زائف. ولذا فإن كل من يكذب يحتفظ بشيء ما في ذهنه، ولكنه يُصرِّح بما يخالفه، سواء عن طريق الكلام، أو عن طريق أي وسيلة أخرى»[2]. ومعنى هذا أن

---

(1) Evans, Gillian R.: ***Augustine on Evil***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982, P. 67.

(2) Augustine: "***De Mendacio (On Lying)***", ch. (3), pt. (3), P. 55.

الكذب لا يتجلَّى بالضرورة وفي كل الحالات على شكل أقوال، وإنما قد يأخذ شكل التعبير بالإيماءة أو الإشارة، أو حتى الصمت، أو أيِّ وسيلة من وسائل التعبير الإنساني.

تأسيسًا على ذلك، فإن الكذب- وفقًا للمفهوم الكلاسيكي له- يختلف عن الخطأ العادي؛ وذلك من ناحيتين: الأولى كونه نوعًا من التزييف عن قصد، والأخرى توافر عنصر النية في الخداع، وكما يقول «جان سويرينجن» C. Jan Swearingen: «يرتكز الكذب أساسًا على "المعرفة الداخلية" 'Interior Knowledge'، وكذلك على مقوم النية في الخداع والكامنة في ذهن الشخص، باعتبارهما المعيارين الحاسمين للكذب»[1].

ومن ناحية أخرى، اتخذ تحليل الكذب عند "الوضعيين المناطقة" منعطفًا آخر؛ فبالنسبة لأنصار التحليل اللُغوي من الوضعيين، فإن الكذب لا يجب النظر إليه فقط بوصفه ممارسة اجتماعية أو ثقافية في فترة معينة، بل باعتباره علاوة على ذلك لعبة لُغوية مثل أيِّ لعبة أخرى، وكما يقول «لودفيج فيتجنشتاين» (Ludwig Wittgenstein 1889-1951): «إن إجماع الناس هو الذي يقرر ما هو صادق وما هو كاذب، وإن الصدق والكذب هو ما يقوله الناس وما يتفقون أو ما يجمعون عليه في اللغة التي

(1) Swearingen, C. Jan: ***Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies***, New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, P. 203.

يستخدمونها»[1]. ومن ثَمَّ فإن الكذب، من هذا المنظور، لا يُمثِّل إساءة استخدام للغة، بقدر ما هو مجرد حيلة لغوية.

ثالثًا: الكذب بوصفه "فعلاً" للتزييف المتعمد.

إذا كان الكذب يقوم على عنصر (التزييف) من جانب، وإرادة الخداع من جانب آخر، فإن المفهوم يقتصر على الأقوال والأفعال المقصودة وحدها. أما الأخطاء الصادرة عن الإنسان بحسن نية، أو عن جهل بحقيقتها، فلا يمكن اعتبارها كذبًا؛ لغياب عنصر النيّة في الخداع. وعلى هذا النحو فإن نقيض الكذب ليس هو "الحقيقة"، بل "الصِّدْق" 'Truthfulness'، مثلما أن نقيض "الباطل" هو "الحق" 'True'، ونقيض "الزيف" 'Falsity' هو "الشيء الحقيقي" 'Fact'.

من هذا المنطلق، يُمْكِنُنَا القول: إن العلاقة بين الكذب من جهة، والتَّعَمُّد في وقوع الخطأ من جهة ثانية، هي علاقة جوهرية في المفهوم الكلاسيكي للكذب. فالكذب ممارسة خداعية مقصودة في المقام الأول، ويرتبط بتحقيق أهداف ومصالح معينة، أو هو- وفق ما تقول «حنَّه أرندت» Hannah Arendt – نوع من "التزييف

(1) فتجنشتين، لودفيج: **بحوث فلسفية**، فقرة 241، ترجمة وتعليق: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990، ص. 160.

المتعمد" 'Deliberate' Falsehood'، الذي يحاول نفي وتدمير حدث تاريخي مُدَوَّن في سجل التاريخ- على سبيل المثال- ومن حيث هو كذلك، ومن ثَمَّ فإنه من هذه الناحية نوعٌ من "الفعل" Action[1]. ويذهب «جاك دريدا» (Jacques Derrida) (1930-2004)- متابعًا في ذلك أرندت- إلى أنه «وفقًا للتعريف التقليدي المُتعارَف عليه، إن الكذب ليس مجرد "حالة" State أو "حدث" Fact بالمعنى الدقيق؛ وإنما هو بالأحرى صورة من صور "الفعل القصدي" 'Intentional Act'؛ الأمر الذي يقودنا إلى القول بأنه لا وجود لِما يُسمى "الكذب"، وإنما هناك "قولًا" أو "معنى يرتبط بفعل القول"، والذي نُسميه بالكذب»[2].

يرتبط الكذب إذن "بالقدرة على الإنجاز"؛ فالكذب فعل يتشكَّل عن طريق الممارسة وحدها، وما لا يُفعل أو يُقال لا يمكن الحكم عليه بالكذب أو بالصدق. ومن ثَمَّ فليس هناك شيئًا اسمه "الكذب" في حد ذاته، وإنما هناك قولًا يُوصف بأنه كذب. وعلى

---

(1) Arendt, Hannah: "***Truth and Politics***", in: *The Portable Hannah Arendt*, edited by: Peter R. Baehr, New York: Penguin Books, 2000, P. 562.

(2) Derrida, Jacques: "***History of the Lie: Prolegomena***", in: *Without Alibi*, trans., and with intro. by: Peggy Kamuf, Stanford: Stanford Univ. Press, 2002, P. 34.

هذا يصبح وصفنا للإنسان بصفة الكذب يتوقف على القدرة على إنجاز فعل الخداع؛ وبمعنى آخر خروج القول من حيز الإمكان إلى حيز الفعل. ولذلك يميز «جون لـ. أوستن» (John L. Austin) بين الكذب من جانب، وبين الوعد الصادر عن سوء نية أو قصد من جانب آخر؛ أيّ عن نية عدم الوفاء به، والذي يمكن معرفته أو الوقوف عليه من ملاحظة أن التلفظ بالعبارة كان مضللًا. فالوعد أو التعهد الذي قد أُعطي عن سوء نية يظل وعدًا، ولكنه من دون شك ليس فعلًا للكذب[1].

من هنا، نستطيع أن نحدد الشروط الضرورية لوقوع الكذب: فإذا كان "زيف محتوى القول" في حد ذاته شرطًا غير كافيًا للكذب، فلا يتبقى لدينا سوى عنصران، هما:

1- «**الدلالات الزائفة**». ويشير هذا العنصر إلى أن الكاذب يُظهر خلافَ ما يُبطن.

2- «**النية في الخداع**»، والكامنة في ذهن الكاذب[2].

---

(1) أوستين، جون: **نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ترجمة: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 1991، ص. 21.

(2) Decosimo, David: "***Just Lies: Finding Augustine's Ethics of Public Lying in His Treatments of Lying and Killing***", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 4 (Dec. 2010), P. 663.

والتساؤل المهم الذي يَطْرَح نفسه في هذا المقام: إذا كان الكذب صورة من صور الخداع المتعمد، فهل معنى ذلك أن كل أشكال الخداع المتعمد تُعَدُّ كذبًا؟ والتساؤل بصياغة أخرى: هل النية في الخداع مكون جوهري من مكونات الكذب؟

الفصل

الثاني

2

صلة مفهوم الكذب

بعنصر النية في الخداع

أولاً: الأكاذيب المُعلَنة.

إذا كان الخداع يُشكِّل مقومًا من مقومات الكذب، فقد لاحظ بعض المشتغلين بالفلسفة الأخلاقية والسياسية في الآونة الأخيرة وجود صور من الكذب لا تتضمن عنصر "النيَّة في الخداع". وقد قدَّم «توماس لـ. كارسون»[1] Thomas L. Carson أمثلة تبرهن على أن هذا العنصر ليس مكونًا ضروريًا لوقوع الكذب، ومن هذه الأمثلة: الطالب الذي يتم استدعاءه إلى مكتب عميد الكلية، بعد أن تم القبض عليه مُتلبِّسًا بالغِشِّ. ومن المعلوم بأن الطالب غشَّ في الامتحان، ولكن الطالب يعلم بأنه سيتم مُعاقبته في حال اعترف على نفسه بالغِشِّ. ومن هنا فإننا في هذه الحالة نجد أن الطالب،

(1) Carson, Thomas L.: "***The Definition of Lying***", *Nous*, Vol. 40, No. 2, 2006, P. 290; ***Lying and Deception: Theory and Practice***, Oxford: Oxford Univ. Press, 2010, P. 56.

بإنكاره أنه غشَّ في الامتحان، يقع في دائرة الكذب، على الرغم من أنه لم يستهدف خداع العميد، أو يهدف إلى إقناع العميد بما يقوله.

يوضح هذا المثال التبسيطي- والذي يمكن القياس عليه في مجال السياسة- أن الكذب يمكن أن يقع دون وجود عنصر النية في الخداع. وقد أطلق «كارسون» على هذا النوع من الكذب اسم «الأكاذيب المكشوفة[*]» 'Bald-Faced Lies'، وهي التي لا تهدف إلى الخداع بالمعنى الدقيق للكلمة. وبالنسبة له، فإن مفهوم "الكذب" ينبغي أن يقتصر على الأقوال والأفعال التي تصدر من الإنسان، والتي تستهدف خداع الآخرين عن طريق جعلهم

(*) يُترجَم هذا المصطلح أحيانًا إلى اللغة العربية بـ"الأكاذيب الوقحة". وعلى الرغم مما قد يبدو من دلالة في التعبير في هذه الترجمة، فإننا نؤثر ترجمتها بالأكاذيب المعلنة أو المكشوفة؛ لأن دلالة الصفة: "وقحة" قد تمتد إلى أكاذيب أخرى من النوع الذي يتضمن خداع الآخرين على نحو متعمد.

يعتقدون في صحة هذه الأقوال والأفعال. ومن هنا فإن للكذب شرطين أساسيين، هما:

(1) اعتقاد الإنسان بأن ما يقوله غير صحيح.

(2) إرادة توصيل ما يقوله إلى الآخرين.

والحقيقة إن «كارسون» يحاول وضع صياغة جديدة للكذب غير التعريف التقليدي له والذي ساد لفترة طويلة؛ بحيث يُمْكِنُنَا أن نتجنب معضلة وجود «النية في الخداع» من ناحية، ولكي تظل «الأكاذيب المُعلَنة» نوعًا من التزييف المتعمد الذي يدخل في دائرة الكذب من ناحية أخرى. ولذلك، ووفقًا لما يراه «روي سورنسن» Roy Sorensen، إن «الأكاذيب المُعلنة تتصف بأنها "محايدة" 'Neutral' من الناحية الأخلاقية»[1].

قادت هذه المقاربة الحديثة كثيرًا من الباحثين إلى فصل عنصر النيَّة في الخداع عن مفهوم الكذب، والتأكيد على أنه ليس ثَمَّة صلة ضرورية بين الكذب من جهة والنية في الخداع من جهة أخرى، ومن ثَمَّ فلا يُمْكِنُنَا القول بأن هذا العنصر مكوِّنٌ أساسي من مكونات الكذب، أو شرطٌ أوليٌّ لوقوعه، كما لا يُمْكِنُنَا القول بأن الكذب ليس سوى فعل للخداع المتعمد.

(1) Sorensen, Roy: "***Bald-faced Lies!: Lying Without the Intent to Deceive***", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 88, No. 2, 2007, P. 263.

نستطيع أن نستنتج أنه وفقًا لهذه المقاربة، ليست كل صور الكذب تتضمن عنصر النية في الخداع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ليست كل صور الخداع تُعَدُّ كذبًا، وكمثال على الحالة الأخيرة، ما يقوم به الساحر من خداع جمهوره- بطريقته الخاصة- ولكن دون نية من جانبه بأن يكذب عليهم؛ أي أن يصدقوا ما يمارسه، والجمهور نفسه يعلم مسبقًا أن ما يفعله الساحر يُعَدُّ خدعة، ولكنه ليس كذبًا. ومن هنا فإنه إذا كان من الصحيح أن الكثير من أفعال الكذب تنطوي على إحداث خداع متعمد للآخرين، وخصوصًا إذا ما كانت "أكاذيب مُقنَّعة أو متخفِّية" 'Disguised Lies'- إذا ما استعرنا تعبير «روي سورنسن»[1]- فإن بعض صور الكذب لا تنطوي على "النية في الخداع"، ومن أمثلتها: "الأكاذيب المكشوفة"، أو ما يمكن أن نطلق عليها- بشيء من التحفظ- "الأكاذيب غير الخداعية" 'Non-deceptive Lies'.

لكن يبدو أن هؤلاء الباحثين الذين يفصلون عنصر النية في الخداع عن مفهوم الكذب، ويُبقون على شرط التزييف وحده، يبدو أن هؤلاء الباحثين متأثرون بصفة خاصة بمعالجة أرسطو، وتوما الأكويني، للكذب. فقد ذهب أرسطو إلى أن الصدق خيرٌ دائمًا، في حين أن الكذب شرٌ، وينبغي تجنبه قدر الإمكان، حتى إذا لم يكن يهدف إلى الخداع، وعلى حدِّ قوله: «إن الكذب شيءٌ مذمومٌ في ذاته،

(1) Ibid, P. 252.

في حين أن الصدق شيءٌ نبيلٌ، ويستحق الثناء دائمًا. ومن ثَمَّ فإن الإنسان الصادق، ونظرًا لطبيعته الأخلاقية المعتدلة، هو نموذج للإنسان الذي يستحق الثناء، في حين أن الكذاب شخصٌ يستحق اللوم، ولاسيما الأشخاص المتبجِّحين»[1].

كذلك إذا كان «الأكويني» قد عَدَّ النية في الخداع من عناصر الكذب، فإنه لم يعتبرها شرطًا أساسيًّا أو عنصرًا جوهريًا له، وهذا ما يتضح في قوله: «إنَّ "الرغبة في الخداع" تُمثِّل "كمال وقوع الكذب" 'Perfection of Lying'، ولكن ليست كل صور الكذب تتضمن هذا العنصر»[2]. ومن هذه الناحية أدانَ الأكويني الكذب من منطلق كونه تحريفًا للواقع؛ فمَنْ يُبدي أو يُظهر خلافَ ما يُبطنه أو ما يعتقده يُعَدُّ كاذبًا، بغض النظر عن نيته في الخداع؛ لأن «الكلمات بحكم طبيعتها علامات للتعبير عن فكرنا ووعينا، ومن ثَمَّ فإنه من المخالف لطبيعتها، أن يُعبِّر الإنسان عن طريق الكلمات عن شيء ما خلافَ ما يدور في خَلَدِه»[3].

لكن إذا كان الكذب يتضمن نوعًا من السرية، والغموض؛

(1) Aristotle: ***The Nicomachean Ethics***, B. (IV), ch. (7), pt. (1127a28-32), trans. by: David Ross, rev., with an intro., and notes by: Lesley Brown, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, P.76.

(2) Aquinas: ***Summa Theologica***, Q. (110), Art. (1), P. 454.

(3) Ibid, Q. (110), Art. (3), P. 458.

لتحقيق أهداف معينة، فألا يبدو مفهوم «الأكاذيب المُعلنة» متناقضًا ذاتيًّا؟ وكيف يمكن أن نتحدث عن "أكاذيب متخفِّية" أو "مُقنَّعة"، وأخرى "مُعلنة" أو "مكشوفة"؟

أمام هذا التساؤل، انقسم الباحثون إلى فريقين:

الفريق الأول: اتفق أنصاره مع أرسطو وتوما الأكويني، ورأى إمكانية فصل عنصر "النية في الخداع" عن مفهوم الكذب. وطبقًا لهذه الوجهة من النظر والتي يُمثِّلها كل من «توماس ل. كارسون»[1]، و«دُون فوليز»[2]، و«روي سورنسن»[3]، و«أندرياس ستوك»[4]، فإن هذا الفصل لا يؤثر

(1) Carson, Thomas L.: "***Lying, Deception, and Related Concepts***", in: *The Philosophy of Deception*, edited by: Clancy Martin, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, P. 153; "***The Definition of Lying***", PP. 284, 289-290.

(2) Fallis, Don: "***Are Bald-Faced Lies Deceptive after All?***", *Ratio* (New Series), Vol. 28, No. 1 (Mar. 2015), P. P. 82, 84; "***Lying and Deception***", *Philosophers' Imprint*, Vol. 10, No. 11 (Nov. 2010), PP. 1-2; "***What is Lying?***", *Journal of Philosophy*, Vol. 106, No. 1, 2009, P. P. 33, 40.

(3) Sorensen, Roy: "***Bald-faced Lies!***", P. 254; "***Lying, Deceiving, and Misleading***", *Philosophy Compass*, Vol. 8, No. 4, 2013, P. 348

(4) Stokke, Andreas: "***Lying and Asserting***", *Journal of Philosophy*, Vol. 110, No. 1, 2013, PP. 33-34.

على فكرة «الخطأ الواضح بذاته» ‘Prima Facie Wrong’، والمُتضمَّنة في فعل الكذب، كما لا يُخرج في الوقت نفسه ما يُسمى "بالأكاذيب المعلنة" من دائرة الكذب؛ لأن الشخص الذي يكذب في هذه الحالة، رغم كونه لا ينوي خداع الآخرين، فإنه يُشوِّه واقِعًا معِيَّنًا. ومن ثَمَّ يكون الكذب من هذه الناحية مرادفًا «للإخفاء».

أما **الفريق الآخر**: فإنه لا يُقِرُّ بفصل عنصر "النية في الخداع" عن مفهوم الكذب، ويمثل هذا الفريق كل من «جيمس إ. ماهون»[1]، و«يورج مايبور»[2]، و«برنارد وليامز»[3]. فقد ذهب هؤلاء إلى أن الكذب يفترض بالضرورة النية في الخداع. ولذلك نجدهم يركزون في مفهومهم للكذب على البعد "التداولي" ‘Pragmatic’ والذي يتضمن ثلاثة عناصر أساسية: «القصدية» ‘Intentionality’ (تعمد الخداع والتزييف)، و«التضمين» ‘Implicature’ (التعريض)، و«الغموض» ‘Imprecision’. وطبقًا لهؤلاء الباحثين، فإن "الأكاذيب المعلنة" نوع من الخداع الصريح، حتى وإن كانت تخرج من دائرة الكذب بالمعنى الدقيق؛

(1) Mahon, James E.: “***Two Definitions of Lying***”, PP. 217ff.

(2) Meibauer, Jörg: “***Bald-faced Lies as Acts of Verbal Aggression***”, *Journal of Language Aggression and Conflict*, Vol. 2, No. 1, 2014, P. 129; “***On Lying: Intentionality, Implicature, and Imprecision***”, *Intercultural Pragmatics*, Vol. 8, No. 2, 2011, PP. 279ff.

(3) Williams: ***Truth and Truthfulness***, P. 96.

لأنها تقوم على عنصر «التلاعب الخداعي» ‘Deceptive Manipulation’؛ وبمعنى آخر رغبة الشخص في التزييف.

ويبدو لنا أن وجهة النظر الأخيرة تقترب من الصواب، وخصوصًا إن هناك إجماعًا بين المشتغلين بالفلسفة بأن الكذب فعلٌ شريرٌ، وسلوكٌ مُنافٍ للأخلاق العامة، بغض النظر عن إمكانية تبريره من الناحية السياسية، وكما تقول «سيسيلا بوك»: «إن الأكاذيب ينبغي تقييمها بشكل سلبي منذ البداية»[1]. ولكن مؤخرًا ذهبت «جينيفر لاكي» إلى أنه لئن كان من الصحيح أن بعض الأكاذيب لا تتضمن النية في الخداع، فإن هذا لا يُبرِّر فصل هذا العنصر عن مفهوم الكذب؛ لأن هذا الفصل يُعَدُّ "انفصالًا مُتعسِّفًا"، ويَعوق تفسير الخطأ الواضح بذاته للوهلة الأولى في الكذب بوصفه تزييفًا متعمدًا[2].

من ناحية أخرى تتفق «لاكي» مع الفريق الأول في أن «الأكاذيب المعلنة» تظل داخلة في دائرة الكذب؛ لأنها تستهدف الخداع، رغم أن من يمارسها لا يقصد منها خلق اعتقاد زائف لدى الآخرين. وتُضيف «لاكي» أنه إذا كان هذا النوع من الأكاذيب لا يستهدف الخداع بالمعنى الضيق، فإنه يستهدف نوعًا آخر من الخداع بالمعنى الواسع. والخداع بالمعنى الواسع يَعنِي أن المرء يحاول "إخفاء الحقيقة" عن الآخرين؛ أي إنه – وبمعنى آخر – يستهدف "غِشَّ" الآخرين عندما يحاول أن يجعلهم يصدقون شيئًا ما غير

(1) Bok, Sissela: ***Lying***, P. 53.

(2) Lackey, Jennifer: **“*Lies and Deception*”**, P. 236.

حقيقي. ومن هنا فإن «الغِشَّ» ’Deceitfulness Cheating‘ هو نوع من جنس أعم هو «الخداع» ’Deception‘[1].

كذلك ووفقًا لِما تراه «لاكي»، فإن «إخفاء الحقيقة» ’Concealing of Truth‘ يختلف عن «حجب الحقيقة» ’Withholding of Truth‘؛ إذ في حين يشير الأول- وهو ما يُعَدُّ مرادفًا للكذب- إلى التعمد في عدم جعل الآخرين يَعرِفون الحقيقة، على نحوٍ يؤدي إلى تضليلهم، نجد أن حجب الحقيقة يَعنِي القدرة على منع الآخرين عن الوصول إلى الحقيقة؛ وبمعنى أدق الحيلولة دون معرفة الآخرين بها مع علمهم المسبق بأن ثَمَّة حقيقة غير معلومة، ولا يَعنِي التغطية Covering عليها، أو محوها تمامًا[2].

(1) Ibid, P. 241.

(2) Loc. Cit.

كذلك تذهب «لاكي» إلى أن مفهومها للكذب يشمل أيضًا النموذجين الآخرين اللذَينِ دخلا مؤخرًا في دائرة الكذب، وهما: «**أكاذيب المعرفة**» **knowledge lies**، و«**أكاذيب الإكراه**» **coercion lies**. والأولى تَعنِي "إخفاء الحقائق والمعلومات"، وتنطوي على وجود النية في الخداع. أما الأخرى فإنها تنطوي أيضًا على الخداع، وهي تشمل في دائرتها "الأكاذيب المعلنة". وعلى الرغم من أن «إخفاء الحقائق»، و«حجب الحقائق»، مختلفان بالتأكيد، فإن «لاكي» لم توضح وجه الاختلاف الدقيق بينهما. ويعتقد «جيمس إ. ماهون» أن "حجب الحقائق" يمكن أن يُشكِّل خداعًا إذا كان هناك "وعد" أو "التزام مسبق" من جانب المرء تجاه الآخرين لتقديم هذه الحقائق إليهم.

Mahon, James E.: "***A Definition of Deceiving***", *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 21, No. 2, 2007, P. 188.

ومن جانبه يرى «ألكسندر كويري[*]» أن الأكاذيب المكشوفة نوعٌ من «المؤامرات المعلنة» ’Open Conspiracies‘، وهي تشير إلى الكذب الصريح الذي ينطوي على الخداع وإنْ كان ذلك بطريقة غير مباشرة. وهذا النوع من الكذب قد يَستخدم "الحقيقة" ذاتها بوصفها (مادة خام) للخداع[1]. ويتساءل «كويري»: أليس في استخدام الحقيقة كأداة للكذب ما يتضمن تناقضًا ذاتيًا؟ وكيف يمكن للكذب أن يعمل على تحقيق ما يستهدفه بطريقة معلنة؟

ويجيب قائلًا: «إذا كان من الصحيح أن كل كِذْبة تستلزم نوعًا من "الغموض"، وتنطوي على "الكتمان" أو "السرِّيَّة"، لتحقيق أهدافها التي تحجبها عن الآخرين، والتي لا تُظهرها إلَّا لأولئك الذين هم أعضاء في الجماعة السياسية المتآمرة، فإن فكرة "الأكذوبة المعلنة" ليست استثناءً من هذه القاعدة، ولا تتضمن أيَّ تناقض ذاتي؛ لأن أعضاء الجماعة المتآمرة هنا، ولكي يحفظون سرية الكِذْبة، يعلمون يقينًا أن كل تصريح علني أمام الجمهور من قِبل الزعيم، أو أحد أعضاء الجماعة هو تصريح مَكْذُوب»[2].

(*) «ألكسندر كويري» (1892-1964) : مفكر فرنسي من أصل روسي، وهو من أوائل المفكرين الذين حاولوا تفنيد الأصول الفلسفية للكذب الذي اعتمدت عليه الأنظمة الشمولية في القرن العشرين كدعامة رئيسية في سياساتها.

(1) Koyré, Alexandre: "***The Political Function of the Modern Lie***", *Contemporary Jewish Record*, Vol. 8, No. 3, (June 1945), P. 298.

(2) Loc. Cit.

تقودنا هذه النقطة إلى التساؤل عن: مدى ارتباط الكذب ذاته باستخدام الحقيقة كأداة للكذب والخداع؟

ثانيًا: ارتباط الكذب بالحقيقة.

في واقع الأمر إن "الحقيقة" قد تُستخدم بغرض الكذب والخداع السياسي؛ فالإنسان الذي يصدر عنه قول حقيقي، ولكنه ينوي تضليل الآخرين، هو بالضرورة إنسان كاذب. وتُعَدُّ هذه الصورة من أخطر صور الكذب؛ لأن الحقيقة ذاتها تُستخدم كأداة للخداع. وتتمثل هذه الصورة من صور الكذب السياسي عندما يقوم الحاكم بإلقاء خطب علنية للجمهور تتضمن الكثير من الحقائق، ولكنه ينوي من ذلك خداعه. وعلى سبيل المثال، فقد كان "هتلر" يُفصح باستمرار عن برنامج عمله كاملًا، وقد نشره في كتابه «كفاحي»، ولكنه كان يعلم، وهو يقول الحقيقة، أن تصريحاته لن تُؤخذ على محمل الجد من قبل من لم يدخل حزبه، أو من لم يستكمل شروط الانضمام إليه، كما كان متأكدًا- وهو يقول الحقيقة- من أنه يقوم بخداع خصومه وأعداءه. وهذه هي إحدى أكثر التقنيات انحرافًا وفسادًا للكذب، وهي تعود إلى «مكيافيلي» بامتياز، إذ تُستخدم الحقيقة ذاتها بوصفها أداة خالصة للخداع[1].

من هنا وفي ظل المؤامرة المعلنة، نجد أن أعضاء الجماعة السرية يعلمون أن التصريحات العلنية التي يُلقيها الزعيم تستهدف خداع

(1) Ibid, PP. 296-297.

كل من لا ينتمي إلى جماعتهم؛ أي (الجماهير العريضة)، والخصوم والأعداء الأجانب على السواء. أما أعضاء الجماعة السياسية المتآمرة فإنهم يتملقون الزعيم ويُعجَبون به؛ لأنه يُظهر قدرة كبيرة على التلاعب بالحقائق، ومن ثَمَّ ممارسة الكذب والخداع بمهارة. أما بالنسبة (للآخرين) الذين يُصدِّقون تصريحات الزعيم، فإنهم يُظهرون بتصديقهم نفسه أنهم لا يشعرون بالتناقض، ولا يشكِّكون في مصداقية ما يُقال لهم؛ لأنهم ببساطة غير قادرون على التفكير[1].

يُشبِهُ هذا المثال تلك النكتة التي يرويها «سيجموند فرويد» Sigmund Freud عن محادثة في القطار بين اثنين من اليهود: فذات مرة التقى اثنان من اليهود في إحدى مقصورات القطار في محطة في جاليسيا Galicia في إسبانيا، فسأل أحدهما الآخر: "إلى أين أنت ذاهب؟" فأجابه الثاني: "إلى بلدة كراكوف". فانفجر الأول فيه مشككًا ومتعجبًا: "يا لك من كذاب! أتقول إنك ذاهب إلى كراكوف لكي تجعلني اعتقد أنك ذاهب إلى لمبرج، ولكني أعرف أنك ذاهب فعلًا إلى كراكوف. فلماذا تكذب عليَّ إذن"[2]!

تشير هذه القصة- كما يقول فرويد- إلى الأسلوب العبثي المنتشر بشكل كبير بين الأفراد في المجتمعات المعاصرة. فقد وُصف

(1) Ibid, PP. 298-299.

(2) Freud, Sigmund: ***Jokes and their Relations to the Unconscious***, trans. and ed. by: James Strachey, New York and London: Norton Press, 1960, PP. 137-138.

اليهودي الثاني بأنه كاذب؛ لأنه يقول إنه ذاهب إلى كراكوف، والتي هي وجهته بالفعل! ولكن الأساليب التقنية الحديثة للخداع ترتبط هنا بأسلوب آخر، وهو "التمثيل عن طريق العكس" Representation by the Opposite (الصورة التي يقدمها لنا الوجه المقابل للحقيقة)؛ لأنه وفقًا لتأكيد اليهودي الأول، فإن الشخص الثاني يقول الحقيقة عن طريق أكذوبة. إلَّا أن المشكلة الأكثر خطورة تكمن في جوهر النكتة؛ أي آلية تحديد الحقيقة ذاتها. وعلى هذا النحو فإن النكتة تشير إلى مشكلة محددة، وهي مدى الاستفادة من الشك الذي يُخالِج قلب الشخص الأول بشأن آرائنا ومعتقداتنا الأكثر شيوعًا[1].

لعل ما ينبغي استخلاصه من هذا المثال هو الافتراض المبدئي لسوء النية، والاعتقاد المنتشر بالكذب المتأصل، الذي كان ولا يزال يطبع الحياة البشرية، والذي اشتدَّ ربما بفعل عوامل كثيرة ومختلفة. لكن هناك سؤالان كلاهما بالغ الأهمية حول مسألة ارتباط الكذب بالحقيقة: أولاهما، إذا كان الكذب نوعًا من (الإخفاء المتعمد للحقيقة)، فهل يكون "التزام الصمت" عن تصحيح الخطأ في بعض الأحيان كذبًا؟ والسؤال بصيغة أخرى: كيف، ومتى يجب الإفصاح عن الحقيقة، ما دام ليس من الواجب قولها دائمًا؟ والسؤال الآخر، هل من حالات يمكن أن يخدع المرء فيها غيره بحسن نية؟

بالنسبة للسؤال الأول، يذهب «جان جاك روسو» (1712 –

(1) Ibid, P. 138.

1778) إلى أنه «إذا كان الكذب هو إخفاء حقيقة يجب إظهارها، فيترتب على ذلك أن السكوت عن قول الحق الذي لا يكون المرء مُلزَمًا للتصريح به لا يُعَدُّ كذبًا»؛ أي إن قول الحقيقة غير ضروري في بعض الأحيان، وعلى نحو أدق غير مُلْزِم أخلاقيًّا، «إلَّا على أساس النفع (المادي، أو المعنوي) المرجو من ورائه. فبوجه عام ثَمَّة حقائق عقيمة النفع تمامًا، بحيث لا يكون من الضروري، أو من الواجب التصريح بها، ومن ثَمَّ لا يكون من يسكت عنها، أو يُموِّهها كاذبًا البتة». ويستنتج «روسو» من ذلك أنه «إذا لم يترتب على سلوك الشخص أو قوله أيّ ضرر بالآخرين، فإنه غير مُلْزَم بقول الحقيقة»[1].

نلاحظ أن روسو يختلف مع ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو من أن إخفاء الحقيقة عن الآخرين، أو "التزييف المتعمد" لها، أسوأ وأخطر من التزييف اللاإرادي، بغض النظر عن أيِّ شيء. أما روسو فيذهب إلى أنه لَمَّا كان لا يُهِمّ قول الحقيقة في بعض الأحيان، فإن قول الباطل الذي يقابله لا يكون مُهِمًّا كذلك، ومن ثَمَّ فإنه في مثل هذه الحالة لا يُعَدُّ من يخدع الناس بقول ما يناقض الحقيقة أشد ظلمًا من ذلك الذي يخدعهم وهو لا يعلم بها؛ لأنه في حالة الحقائق غير المجدية لا يكون الخطأ المتعمد أسوأ من الجهل[2].

(1) روسو، جان جاك: **أحلام يقظة جَوَّال مُنفرد**، ترجمة: ثريا توفيق، مراجعة: صالح جودت، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009، ص. ص. 129، 131.

(2) المصدر السابق، ص. 131.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فيذهب «روسو» إلى أن قول الباطل ذاته (تزوير الحقيقة) لا يُعَدُّ كذبًا إلَّا إذا كان بنية التضليل، ومصحوبًا دائمًا بقصد إضرار الشخص بنفسه، أو بغيره. أما قول ما هو زائف وهو ما لا ينطوي على جلب مصلحة، أو إلحاق ضَّرر بالنفس أو بالآخرين- أو ما يدعوه روسو «بالكذب البريء»- فليس كذبًا؛ بل هو مجرد "تَوَهُّم" أو "خيال" Fiction. ويضيف روسو: «إن الكذب الذي يستهدف تحقيق مصلحة خاصة يُسمى **"خداعًا"** و(تزويرًا) Imposture، والكذب لنفع الغير يُسمى **"غِشًّا"** أو (تدليسًا) Fraud، وأما الكذب من أجل إيذاء الغير فيُسمى **"إفْكًا"** (وافتراءً) وهو أسوأ أنواع الكذب»[1].

ويُميِّز كل من «رودريك تشيشولم» و«توماس فيهان» بين نوعين للخداع، وذلك في إطار مناقشتهما لمسألة ارتباط الكذب بالحقيقة، ومحاولتهما لحل مشكلة ارتباط عنصر "النية في الخداع" بالكذب، وهذا النوعان للخداع هما[2]:

(1) **«الخداع الإيجابي» 'Positive Deception'**، وهو ينطوي على نوع من التلاعب بالحالة المعرفية لدى الآخرين، ويستهدف خلق اعتقاد زائف لديهم.

(1) المصدر السابق، ص. 132.

(2) Chisholm, Roderick, and Thomas Feehan: "***The Intent to Deceive***", *Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 3 (Mar. 1977), PP. 143-146.

(2) **«الخداع السلبي» 'Negative Deception'**، وهو ينطوي على نوع من التلاعب بالحالة المعرفية لدى الآخرين، ولكنه لا يستهدف خلق اعتقاد زائف لديهم، وإنما يستهدف إخفاء الحقيقة فقط لأهداف معينة.

طبقًا لهاتين الصورتين للخداع، فإن الأكاذيب المعلنة تعمل على التلاعب بالحالة المعرفية لدى الآخرين، ولكنها لا تستهدف خلق اعتقاد زائف لديهم. ومثل هذا النوع من الكذب يتشابه مع ما يقوم به الساحر- مثلًا- والذي يقوم بالتلاعب بعقول الجماهير عن طريق **"حجب الحقيقة"**، رغم أن الجمهور يعلم يقينًا أنه يضلِّلهم.

كذلك إذا كان الخداع الإيجابي يستند إلى "الخداع عن طريق الفعل التقريري" 'Deception by Commission'، ويتصف في كثير من الأحيان بأنه "خداع دائم"، فإن الخداع السلبي يقوم على أساس "الخداع عن طريق الحذف" 'Deception by Omission'، ويتصف بأنه "خداع مؤقت"[1]. كما أنه إذا كان الخداع في صورته الإيجابية، التي تَعنِي «تزييف الحقيقة» 'Suggestio Falsi'، مرفوضًا دائمًا من المنظور الأخلاقي، فإن الخداع في صورته السلبية، التي تَعنِي «حجب الحقيقة» 'Suppressio Veri'، ليس مرفوضًا في كل الحالات؛ لأنه من المسلم به- كما يقول المثل الفرنسي- «ليست كل حقيقة صالحة لأن تُقال»- على الأقل ليس من الملائم

(1) Ibid, P. 143.

الإفصاح عن كل الحقائق بإطلاق، ولكل إنسان[1].

على هذا النحو فإن ما يُميِّز الكذب عن الأنـواع الأخـرى مـن الخداع المتعمد من جانب، والأخطاء العادية من جانـب آخـر، هـي الفكرة التي مؤداها أن «الكذاب يستهدف دومًا إيقـاع الآخـرين في الوهم، ويحاول- بطريقة خاصة- أن يجعلهم يؤمنون على نحو دائم بـما يقولـه». وهـذا هـو الـسبب الـذي يجعـل الكـذب نوعًـا مـن "الإجحاف"؛ لأنه مُساوٍ أساسًا «لخيانة الأمانة»[2].

كذلك فإن ثَمَّة عنصرًا مُهِمًّا مـن العنـاصر التـي تُمَيِّـز الكـذب، ويتمثل في "تضليل النفس"، و"الثقة بالنفس" في آن واحـد. ويُعَـدُّ «فريديريك نيتـشه» Friedrich Nietzsche 1844-1900 أول مـن أشار إلى هذا العنصر في تحليلاته للكذب، حيث يقول: «تـبرز لـدى كل الكذَّابين السياسيين ظاهرة فريدة يَدُونُون لها بُقوتهم. ففي فعـل الخـداع نفـسه، ومـع كامـل اسـتعداداتهم، ومـن خـلال دلالات الصوت، وقوة التعبير، يحـدث أن يثـق الكـذابُون بأنفسهم: وهـذه الثقة هي التي تخاطب المحيطين بهم وتُخـضعهم كـما لـو عـن طريـق معجزة (...) ولابُدَّ من عنصر تضليل النفس كي يتمكَّن هؤلاء مـن القيام بعملية واسعة النطاق من الخداع والتضليل. ذلـك أن النـاس

(1) Koyré: "***The Political Function of the Modern Lie***", P. 292.

(2) Chisholm, and Feehan: : "***The Intent to Deceive***", PP. 149, 153.

يؤمنون بحقيقة الشيء الذي يكون موضع إيـمان راسـخ عـلى نطـاق أوسع»[1].

تقودنا هذه النقطة إلى مسألة أخـرى وتتمثـل في مـدى ارتبـاط فعل الكذب ذاته بالكذب على الذات أولًا؟

ثـالثًا: الكذب وعنصر الخداع الذاتي.

يستلزم نجاح الكذب في كثير من الأحيان وقوع الخداع الـذاتي أولًا، والواقع أنه كثيرًا ما يُستخدم الكذب لتكـوين صـورة إيجابيـة عـن الـذات، وتعزيـز الثقـة بـالنفس. ومـن خـلال المواجهـة مـع الآخرين، وفي الرسائل المكتوبة، يُقدم الأفراد أنفسهم بـصورة أكثـر إيجابية، في محاولة لتحسين صورتهم، أو إظهار صورة مغايرة لـذاتهم الحقيقية؛ لكسب ميزة، أو تجنب استهجان[2].

(1) نيتشه، فريدريك: **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج. 1، ك. 2، ف. 52، ترجمـة: محمد الناجي، بيروت: أفريقيا الـشرق، 2002، ص. 49. وقـد عـدلنا في الترجمة بشكل طفيف طبقًا لِما ورد في النص بنسخته الإنجليزية:
(Nietzsche, Friedrich: ***Human, All Too Human***, Vol. (1), B. (2), pt. (52), trans.: R. J. Hollingdale, with an intro.: Richard Schacht, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1996, P. 40).

(2) Kagle, Jill Doner: "***Are We Lying to Ourselves about Deception?***", *Social Service Review*, Vol. 72, No. 2 (June 1998), P. 239.

وفي هذا الإطار، تربط «حنَّه أرندت» بين "الكذب" وبين "الخداع الذاتي"، وتشير في ذلك إلى نادرة من نوادر القرون الوسطى توضح كيف يكون من الصعب الكذب على الآخرين دون الكذب على الذات أولًا. ففي ليلةٍ ما، وفي مدينة من المدن، تم تكليف أحد الحُراس بمُهِمّة المراقبة في أحد الأبراج على مقربة من بوابات المدينة؛ لإنذار أهل المدينة عندما يقترب العدو منها. وقد كان الحارس ميالًا إلى المزاح، حيث كان يقوم في كل ليلة بدق ناقوس الخطر مُعلنًا أن العدو على الأبواب، وذلك لا لشيء إلَّا لمجرد تخويف أهل المدينة. وقد نجح في ذلك نجاحًا مذهلًا لعِدَّة مرَّات؛ حيث كان أهل المدينة يهرَعون في كل مرة نحو الأسوار، فإذا بهم لا يجدون العدو! بل وفي كل مرة كان الحارس نفسه يهرَع معهم نحو أسوار المدينة![1].

يُستوحى من هذه القصة- كما تقول أرندت- أنه من المرجح أن يخلق الخداع الذاتي ما يشبه مظهرًا زائفًا للصدق بالنسبة للشخص نفسه، كما يُستوحى منها أيضًا أنه كلما كان الكذاب أكثر نجاحًا في إقناع أكبر عدد من الناس، فإن الأمر سينتهي به على

(1) Arendt, Hannah: "***Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers***", in: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Jovanovich, 1972, P. 34; "***Truth and Politics***", P. 566.

الأرجح إلى تصديق أكاذيبه؛ أي إنه على قدر نجاح الكذب، يزداد احتمال وقوع الإنسان ضحية لأكاذيبه نفسها.

على هذا النحو يُمثِّل الخداع الذاتي عنصرًا فعالًا لنجاح الكاذب في تحقيق هدفه، وهو يرتبط بما يمكن أن نسميه «اصطناع الثقة»؛ أي خلق مظهر زائف للصدق أمام الآخرين. كذلك ومما لا شك فيه أن «"الخداع الذاتي" يبدأ معكوسًا؛ حيث لا ينتهي الأمر بالخداع الذاتي، وإنما يبدأ الكذابُون بخداع أنفسهم أولًا؛ ولعل ذلك يرجع إلى ثقتهم المذهلة بأنفسهم، والتي تجعلهم مقتنعين إلى حدٍّ كبير بالنجاح الذي سيحققونه في مجال العلاقات السياسية. ونظرًا لقدرتهم السيكولوجية غير المحدودة على التلاعب بعقول الناس، فإن ذلك من شأنه أن يجعلهم يعتقدون اعتقادًا **مسبقًا** بصحة أقوالهم وأفعالهم، وانتصارًا من أجل السيطرة على عقول الناس»[1].

كذلك ومما لا شك فيه أن اختلاق العديد من الأكاذيب قد يكون أمرًا ضروريًا لتدعيم الأكذوبة الواحدة، وقد أشار نيتشه إلى هذه الفكرة بقوله: «نادرًا ما ينتبه الكذاب إلى العِبْءِ الثقيل الذي يُلقيه على كاهله، حيث سيلزمه، كي يدعم أكذبته، أن يبتكر عشرين كِذْبة أخرى»[2]. وترتبط هذه المشكلة بفكرة التعود على الكذب، والمتمثلة في أنه في كل حالة يزيد الكاذب من احتمالية حدوث بعض

(1) Arendt: "***Lying in Politics***", P. 35.

(2) نيتشه: مرجع سابق، ف. 52، ص. 50.

ردود الفعل المرغوب فيها من جانب الآخرين، عن طريـق جعلهـم يصدقون الشيء نفسه تقريبًا[1].

وإذا كُنَّا قـد تعرفنـا في هـذا المبحـث عـلى مـدى صـلة مفهـوم الكذب بعنصر النية في الخداع، وخاصة في الأكاذيب المُعلَنـة، ودور عنـصر الخـداع الـذاتي في عمليـة الكـذب، وكـذلك مـدى ارتبـاط الكذب بالحقيقة، فإن الـسؤال الـذي يطـرح نفـسه: كيـف جـاءت مواقف الفلاسفة من تبرير الكذب السياسي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تمثل محور مناقشتنا في المبحث التالي.

(1) Russow, Lilly-Marlene: "***Deception: A Philosophical Perspective***", in: *Deception: Perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, edited by: Robert W. Mitchell, and Nicholas S. Thompson, New York: State Univ. of New York Press, 1986, P. 41.

الفصل

الثالث

3

التسويغ الأخلاقي

للكذب السياسي

إنَّ الحـديث عـن وظيفـة الكـذب والتبريـرات الفلـسفية لهـو حديثٌ شائك ومعقد إلى أبعد الحدود؛ لأن بعض الأكاذيب تُـسبِّب ضررًا كبـيرًا، وبعـضها الآخـر ينـتج عنـه نفعًـا للآخـرين. ولكـن السؤال، كما يطرحه «تشارلز فرايـد» Charles Fried: كيـف لنـا أن نضع حكمًا صارمًا، بحيث نواجه به العواقب المبتذلة التي تنـتج مـن ممارسة الكذب؟[1].

اختلفت إجابات الفلاسفة عن هذا السؤال، وما إذا كان ينبغي أن يكون الكذب السياسي محظورًا كليَّةً، أم أنـه قـد يكـون مـبررًا في بعض الأحيان. وبوجه عام، يوجد موقفـان أخلاقيـان رئيـسيان في الفلسفة حول مشروعية الكـذب السياسي، وهمـا: موقف الرفض

(1) Fried, Charles: ***Right and Wrong***, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1978, P. 54.

التام (والذي تُمثِّله نظرية الواجب)، وموقف التأييد (ويُمثِّله مذهب النتائج).

أولاً: نظرية الواجب Deontological Theory

أســس لهــذه النظريــة الفيلــسوف الألمــاني «إيمانويــل كــانط» (1724-1804)، حيث حاول أن يضع قواعد أخلاقية كلية تحكم سلوك الأفراد تجـاه بعـضهم بعـضًا. وتـذهب هـذه النظريـة إلى أن الواجب هو الأساس الذي ينبغي أن يحـرك مـسار الفعـل الإنـساني عمومًا، كما تؤكد على وجوب الالتزام بالمبـادئ الأخلاقيـة الكليـة، بغض النظر عن النتائج الفعلية أو المحتملة للأفعال الإنسانية.

ووفقًا لنظرية الواجب يُعَدُّ الكذب السياسي فعـلًا لا أخلاقيًّـا؛ لأنه لا يتم التعامل مع الآخرين كغايـات في ذاتهـم، وإنـما كوسـائل لغايات أخرى. وعلى هذا النحو فـإن الكـذب الـسياسي غـير مـبرر إطلاقًا، حتى إذا كان يؤدي إلى نتـائج جيـدة في العمليـة الـسياسية.

وسوف نناقش بالتفصيل الحكم الأخلاقي على الكذب السياسي عند كانط في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

ثانيًا: مذهب النتائج Consequentialism

طبقًا لهذا المذهب فإن السمة الأخلاقية للأفعال الإنسانية تعتمد على نتائجها، وبعبارة أخرى فإن تسويغ الأفعال يتحدد من خلال النتائج المتوقعة منها. وعلى هذا النحو فإن التساؤل حول مشروعية الكذب السياسي من المنظور الأخلاقي- طبقًا لهذا المذهب- يستلزم منا أن نتقصَّى النتائج والعواقب الإيجابية والسلبية الناجمة عن فعل الكذب؛ فإذا كانت النتائج فعَّالة ومؤثرة، كأن تساعد على تحقيق منفعة معينة، فإن هذه الأفعال تُعَدُّ في هذه الحالة مبررة.

ويُعَدُّ مذهب «المنفعة العامة» Utilitarianism أحد أهم أشكال مذهب النتائج وأكثرها انتشارًا ونفوذًا في الفلسفة، وقد جاء به «جيرمي بنتام» (1748-1832) (Jeremy Bentham)، و«جيمس مِلْ» (1773-1836) (James Mill) ونجله «جون ستيوارت مِلْ» (1806-1873) (John Stuart Mill). وقد عرَّف الأخير هذا المذهب بأنه اتجاه في فلسفة الأخلاق يقوم على أساس أن الأفعال تكون صائبة بقدر ما تنزع إلى تحقيق السعادة للآخرين، وتكون خاطئة بقدر ما تنزع إلى إحداث الشقاء لهم. ويُقصد بالسعادة اللذة Pleasure، وغياب الألم Pain، ويُقصد بالشقاء

الألم، والحرمان من اللذة[1].

على هذا النحو، فإن مقياس خيرية الأفعال يكمن في آثارها ومنفعتها المتمثلة في إحداث سعادة المجموع، أو المنفعة الشاملة لمجموع المنافع الفردية، ذلك أن مصلحة المجتمع تتمثل في مجموع مصالح الأفراد الذين يُشكلون هذا المجتمع. وبعبارة أخرى، فإن الفعل يكون صوابًا من الناحية الأخلاقية إذا كان يحقق أكبر قدر من السعادة Greatest Happiness لأكبر عدد من الناس. وقد عرَّف "بنتام" المنفعة بأنها «تلك الخاصية الموجودة في الشيء، والتي تنزع إلى إحداث فائدة، أو متعة، أو خير، أو سعادة، وذلك من أجل الحيلولة دون وقوع ضرر، أو أذى، أو ألم، أو تعاسة، بالنسبة لمجموع الأفراد أصحاب المصلحة المعنية. فإذا كان هذا المجموع هو المجتمع بصفة عامة، كان المقصود من المنفعة التي نبحث عنها هي سعادة المجتمع، وإذا كان هذا المجموع يمثل فردًا واحدًا، كان المقصود من المنفعة هي سعادة الفرد»[2].

يترتب على الأخلاق النفعية فكرة غاية في الأهمية، وتتمثل في

---

(1) Mill, John Stuart: ***What Utilitarianism Is?***, in: *Utilitarianism and On Liberty*, ed. by: Mary Warnock, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, Second edition, 2003, P. 186.

(2) Bentham, Jeremy: ***An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*** (1781), Kitchener, Batoche Books, 2000, PP. 14-15.

أن مقياس خيرية الأفعال السياسية أو صوابها يعتمد على النتائج المتوقعة من وراء كل فعل على حدة، ثُم على النتيجة الكلية أو الإجمالية المترتبة على مجموع المنافع الفردية. ومن ثَمَّ فإن قاعدة السياسة العامة في الدولة ينبغي أن تكون متوافقة مع مبدأ المنفعة (السعادة أو اللذة)؛ أي أن تكون مرتبطة بنوع من القوانين أو الأوامر التي تُجسِّد مبدأ المنفعة، وينبغي أن يتم الحديث عن صواب أي فعل سياسي في ضوء هذه القوانين والأوامر [1].

من هذا المنطلق فإن الكذب السياسي لتفادي شرور معينة يُعَدُّ جائزًا إذا كان يحقق منفعة، أو إزالة أكبر قدر من الضرر لأكبر عدد من الناس في المجتمع. فالكذب السياسي إذن يأخذ حكمه الأخلاقي من مقدار النفع الاجتماعي المترتب عليه، ويؤكد "بنتام" أن «قاعدة السياسة العامة (التي ليست سوى نوع معين من الفعل يقوم به شخص معين أو مجموعة من الأشخاص) ينبغي أن تكون متوافقة مع مبدأ المنفعة، وبحيث تؤدي إلى زيادة سعادة المجتمع أكثر مما تؤدي إلى تقليلها» [2].

ولتبسيط الموقف النفعي من الكذب السياسي، نضرب المثال الآتي: هب أن رجل الدولة يستطيع عن طريق كذبة معينة أن ينقذ حياة الكثير من الأبرياء الذين يمكن أن يموتوا إذا لم يقم بهذه الكذبة. فهل يجوز له الكذب في هذه الحالة؟ مثال آخر: هب أن

(1) Ibid, P. 15.

(2) Ibid.

رجال الشرطة قد ألقوا القبض على أحد الإرهابيين وقد وضع قنابل في مكان ما بهدف قتل الأبرياء ونشر الذعر بين المواطنين، فهل يجوز لرجال الشرطة في مثل هذه الحالة تعذيب الإرهابي لكي يُقِرَّ بمكان وجود المتفجرات، ومن ثَمَّ يمكن الحيلولة دون هلاك حياة الأبرياء؟

يُقِرُّ النفعيون- بوجه عام- بجواز الفعل في كلتا الحالتين: فإذا كان الكذب السياسي فعلًا مذمومًا، وإذا كان التعذيب ممارسة لاإنسانية في ذاتها، فإن إنقاذ حياة الأبرياء يُعَدُّ من الناحية الأخرى عملًا نافعًا وضروريًّا. وعلينا أن نختار بين الكذب، وتعذيب السجين لتحقيق نتائج إيجابية لأكبر عدد من الناس من ناحية، أو هلاك الأبرياء من ناحية أخرى.

من هنا فإن أفضل قاعدة للسياسة العامة- وفقًا لمذهب المنفعة العامة- هي التي تستند إلى تقييم النتائج، واعتمادها كمعيار للقرارات والأفعال السياسية في كل حالة على حدة. ومن هنا أيضًا يمكن أن نستنتج أن هناك صورتين من صور الكذب السياسي:

فهناك أولًا الكذب المباح أو المرغوب فيه أخلاقيًّا، وهو الذي يؤدي إلى الإصلاح، أو النفع، منع وقوع أذى للفرد أو للآخرين. ويكون الكذب السياسي مباحًا في هذه الحالة عندما يَحول دون وقوع الضرر على الأغلبية، أو عندما يساعد على تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس في المجتمع.

وهناك ثانيًا الكذب المحظور أخلاقيًا، وهو الـذي لا يـؤدي إلى تحقيق قدر أكبر من المنفعة (السعادة)، أو إزالة أكبر قدر من الـشرور لأكبر عدد من الناس.

والواقـع إن العديـد مـن الأحكـام التـي تعتمـدها الـدول في سياستها العامة ترتكز في كثير من الأحيان عـلى أسـس واعتبـارات نفعية في المقام الأول. ولكن هـذا الموقـف التبريـري للكـذب عنـد مذهب المنفعة يجابه بعض الصعوبات والمشكلات والتـي يمكـن أن نختصرها على النحو الآتي:

1- هناك مشكلة متأصِّلة في المذهب ذاته، وتتمثل في تحديـد المنفعـة المترتبة على الكذب السياسي، وكذلك مقـدار الـضرر المترتـب عليـه؟ وهـل المقـصود بالمنفعـة هنـا المجمـوع الكـلي للقيمـة (الـسعادة أو المـصلحة)، أم متوسـط المنفعـة؟ ناهيـك عـن أن مفهـوم "الـسعادة" ذاتـه- كـما يلاحـظ «ريتـشارد م. هـير» Richard M. Hare غير محدد، ومن شـأن ذلـك أن يـؤدي إلى الوقوع في مشكلات أخرى أمام النفعيـين أكثـر مـن كونـه أداة لحل المشكلات المتعلقة بتحديد مشروعية الفعـل مـن المنظـور الأخلاقي[1].

2- ثمة مشكلة أخرى تتمثل في تحديد الـشخص المُخـول لـه تقيـيم المنفعة المتوقعة مـن وراء الكـذب الـسياسي، وكـذلك الـضرر

(1) هير، ريتشارد م.: **الحرية والفكر**، ترجمة: يوسف ميخائيل أسعد، القـاهرة: دار النهضة العربية، د. ت.، ص. 170.

الذي يمكن أن يقع على الآخرين. والأهـم مـن ذلـك كلـه أن النفعيـين لا يفرقـون عـادة بـين ثلاثـة مـستويات مـن الحكـم الأخلاقي على فعل الكذب:

- بين ما هو "مُلزم" Obligatory من المنظور الأخلاقي.
- وما هو "جائز" Permissible من المنظور الأخلاقي.
- وما هو "مسموح به" Presumptive من المنظور الأخلاقي.

من هنا فإنه إذا كان الكذب السياسي يُعَدُّ مـبررًا إذا كـان يحقـق أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس، فإن المشكلة تظـل قائمـة متمثلة في: هل الكذب ضروري في كل الحالات التي ينتج عنها نفعًا للآخرين، أم أنه قد يكون جائزًا في بعض الحـالات، ومـسموحًا بـه في حالات أخرى؟ وعلى سبيل المثال، ماذا عن الحكم عـلى الكـذب الذي لا يُؤذي أحدًا، ويعود بالنفع عـلى الآخـرين في إنقـاذهم مـن الموت، أو هتك عِرضهم؟ وماذا عن الكذب الذي يعود بالنفع عـلى طرف ما، ويُؤذي طرفًا آخر؟ وماذا عن الكذب الذي يُمارس رغبـة في إرضاء الآخرين؟ إننا نلاحظ أن هذه المسائل معقدة ومربكة، ولم يضع النفعيون لها أحكامًا حاسمة حتى الآن.

3- هناك مـشكلة ثالثـة تتمثـل في مـشكلة "التـسويغ غـير المقيـد" للأفعال، وهذه المشكلة تُعَدُّ أحد نقـاط الـضعف الأساسـية في مذهب المنفعة العامة. فالحسابات النفعية قد تكون في كثير مـن الأحيان غامضة جدًا، ويصعب توقعها. وبعبـارة أخـرى فـإن

النفعي يمكـن أن يُقـر بـسهولة، عـن طريـق أحـد التطبيقـات الظاهرية للحجج النفعية، تسويغ الممارسات الوحشية التي قـد يدينها مذهب المنفعة الأكثر أصالة.

4- هناك مشكلة تتمثل في التعارض بين المصلحة العامة والمـصالح الخاصة، وفي مثل هذه الحالـة هـل ينبغـي التـضحية بالمـصالح الخاصة في كل الحالات، حتى ولو كان ذلك على حساب حيـاة الشخص أو مجموعة الأشخاص الأبرياء؟ ومـا الحـل بالنـسبة للموقف الذي قد يفيد فيه قول الحقيقة إنـسانًا مـا، ولكنـه قـد يَضُرُّ بالآخرين؟ أيجب الكـذب، أم الالتـزام بالـصدق في مثـل هذه الحالة؟

5- يتفرع عن المشكلة السابقة مشكلة أخـرى، وتتمثـل في الـصدام بين المبادئ النفعية وحقـوق الأفـراد. فـالكثير منَّـا يعتقـد مـن منطلـق حـدسي أن بعـض الأفعـال خـيِّرة، وعادلـة في ذاتهـا، بالرغم مـن أنهـا لا تـضمن منفعـة لأكـبر عـدد مـن النـاس، وكذلك فإن بعض الأفعال الأخرى تُعَدُّ شريرة في حـد ذاتهـا، رغم أنها تنطوي على منفعة لأكبر عدد من الناس. وقد ذكـرت «سيسيلا بوك» أن أسوأ تقدير يمكن أن يقـوم بـه النـاس عنـد تقييمهم للأكاذيب يحدث عنـدما يقومـون بحـساب المنـافع، والخسائر المترتبة عـلى كذبـة معينـة في حالـة فرديـة، ومـن ثَـمَّ يمارسون الكذب إذا بدت المنافع تفوق الخسائر. لكن حـساب الخسائر والمنافع المترتبة على أي فعل قد يختلف اختلافًا بيِّنًـا إلى ما لا نهاية خلال عملية الكذب والخداع. ومن ثَمَّ يتوجب عند

حـساب المنـافع، والخـسائر عـدم النظـر فحـسب إلى النتـائج الفردية للفعل، ولكن أيضًا إلى النتائج التراكميـة، أو الحـصيلة الإجمالية للفعل ذاته[1].

لنضرب مثـالًا- عـلى سـبيل التبـسيط لا غـير- يوضـح هـذه المشكلة الأخيرة: هب أن شخصًا غير معروف يقوم بجرائم قتـل في المجتمع، وقد أُصيب أفراد المجتمع بالذعر من جراء تلـك الجـرائم الوحشية. ثم افرض أن هذا الشخص قـد تمكـن مـن الهـروب، ولم تستطع الشرطة ملاحقته، وكـان مـن نتيجـة ذلـك أن عـمَّ الخـوف والرعب بين الأفراد ووقع الاضطراب الاجتماعـي خـشية أن يعـود هذا الشخص في يوم من الأيام ويقوم بجرائم أخرى.

طبقًـا للموقـف النفعـي، يجـوز للحكومـة أن تكـذب عـلى المواطنين، بأن تقوم بالتضحية بأحد الأبرياء مثلًا، متهمـة إيـاه بأنـه هـو الـذي قـام بهـذه الجـرائم، وذلـك مـن أجـل أن يعـود الأمـن والاستقرار إلى المجتمـع! فعـلى الـرغم مـن أن هـذا الفعـل ينتهـك حقـوق هـذا الفـرد، فإنـه يعـود بـالنفع عـلى المجتمـع. وهـي آليـة مكيافيلية بامتياز- كما سـنتعرف عـلى ذلـك في حينـه. غـير أن هـذا الفعل يتعارض بشكل صارخ مع ما يقول به «المذهب الحـدسي»[*]

(1) Bok, Sissela: ***Lying***, PP. 20-21, 71.

(*) طبقًا للمذهب الحدسي، فإن تسويغ الأفعال، بصفة عامـة، وتحديـد مـدى صوابها من المنظور الأخلاقي يعتمد على طبيعتهـا الأصـلية، ولـيس عـلى أساس منفعتها، أو أية عوامل خارجية أخرى.

Intuitionism، من أنه لا يجوز إطلاقًا إدانـة شـخص بغـير سـند أو تهمة، أو حرمانه من حقوقه دون وجه حق، من أجـل المنفعـة التـي سيحصل عليها الآخرون، حتـى ولـو كـان هـؤلاء الآخـرون هـم غالبية الأفراد في المجتمع.

من أجل حل هذه المشكلات وغيرها، ظهرت صور مختلفة من صـور النفعيـة، ولعـل أهمهـا «مـذهب نفعيـة القاعـدة» Rule Utilitarianism، وفيما يلي سنعرض باختصار لموقفه من الكذب.

ظهر هذا المـذهب كـرد فعـل عـلى المآخـذ والانتقـادات التـي وُجهت إلى مذهب المنفعة العامة، وهو يقول بأن صواب الفعـل، أو خطأه، يتحددان من خلال الطبيعة الخيرة أو الشريرة لنتائج القاعدة العامة التي ينبغي اتباعها في كل الحالات المماثلة[1]. ومن ثَـمَّ فبـدلًا من التركيز على نفعية الفعل ينبغي النظر إلى النتائج الخيرة والـشريرة المتوقعة من استخدام قواعد عامة محددة.

من هنا فإن مذهب نفعية القاعدة لا يُقِـرُّ بتطبيـق مبـدأ المنفعـة على الأفعال الفرديـة، بـل يـتم هـذا بـصدد أنـواع الفعـل. فتقـدير الأخلاقيات المتعلقة بالفعل تصبح عندئذ عملية تسير في مـرحلتين: أولهما يجب أن يتم تقدير الأفعال بأن نسأل عـما إذا كانـت ممنوعـة أم

(1) Smart, J. J. C.: "***An Outline of a System of Utilitarian Ethics***", in J. J. C. Smart and Bernard Williams A.: *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973, P. 9.

مأمورًا بها بواسطة قواعد ومبادئ أخلاقيـة معينـة، وثـانيهما عنـدما نبدأ في السؤال عن القواعد أو المبادئ التي علينا الأخذ بها في تقـدير الأفعال، فإنه يجب أن نُطبق هنا مبادئ الاختبـار النفعـي. فعلينـا في الواقع أن نأخذ بتلك القواعد التي من المحتمل أن تـؤدي مراعاتهـا **بوجه عام** إلى تحقيق المنفعـة، أو الـسعادة، أو الرضـا إلى أقـصى حـدٍّ ممكن، وأن نعمد في الوقت نفسه إلى إهمال ما عداها من قواعد[1].

لذلك فإن ما يمتاز به هذا المذهب هو أنه يتفق إلى حدٍّ كبير مـع معتقداتنا الأخلاقية المشتركة أكثر مما يحظى به مذهب نفعية الفعـل، فمثلًا إننا نعتقد أن من الواجب علينا أن نفي بالوعود، حتـى ولـو لم يؤدِ هـذا إلى تحقيـق أكـبر قـدر مـن المنفعـة، عـلى أسـاس التمـسك بالقاعدة التي تقول إنه من الواجب الوفاء بالوعود بوجه عام، عـلى الرغم من أن هذا لا يؤدي في كل الحالات الفردية إلى أكبر قـدر مـن المنفعة[2].

لكن إذا كان الـصدق واجبًـا عمومًـا، والوفـاء بـالوعود مبـدأ أخلاقيًّا عام، فهل يكون الـصدق والوفـاء بـالوعود واجبًـا **في كـل الحالات؟**

الواقع أنه لا يمكن الزعم- طبقًـا لمـذهب نفعيـة القاعـدة- أن الصدق في القول والوفاء بالوعود هو مبدأ أخلاقي كلي، ولنـضرب

(1) هير، ريتشارد: **الحرية والفكر**، ص ص. 176-177.

(2) المصدر السابق، ص. 177.

بذلك مثالًا: هب أن مجرمًا يطارد شخصًا بريئًا، وقد اختبأ هذا الشخص في مكان أعرفه، ثم جاءني المجرم ليسأل عن الشخص ليقتله. فهل من الواجب عليَّ الالتزام بالصدق وقول الحقيقة في مثل هذه الحالة؟ أم أن الموقف الأخلاقي يُحتم عليَّ الكذب وعدم قول الحقيقة؟ مثال آخر، وهو مُستعار من أفلاطون مع بعض التحوير: هب أن شخصًا قد أودع لديَّ مبلغًا من المال وهو في كامل قواه العقلية، ثم جاء بعد فترة وأراد استرداده بعد أن أصابه مَسٌّ من الجنون، فهل من الواجب رده إليه؟ الواقع أنه لن يقول أحد أنني ملزم بذلك، كما أن أحدًا لن يعتقد بأن من واجبي قول الصدق لمن كان في مثل حالته.

من هنا جاءت فكرة أنصار نفعية القاعدة، والمتمثلة في أن القواعد الأخلاقية "قابلة للإبطال" (أو الإلغاء) Defeasible. ويمكن تفسير مفهوم قابلية الإبطال على هذا النحو:

إن للقواعد الأخلاقية المتبعة قرائن Presumptions قوية تؤيدها، وهي تظل نافذة ومُلْزِمة ما لم تُنْقَض القرينة بحجة عكسية واضحة. وما دامت القرينة مؤيدة للقاعدة، فإن عبء البينة (مسئولية إثبات صحة القاعدة المقابلة) يقع على عاتق من يريد نقض القرينة. وبالنسبة للقاعدة الأخلاقية ضد الكذب، نجد أن الالتزام بهذه القاعدة ليس بحاجة إلى تسويغ. غير أن هناك ظروفًا قد يجوز فيها أن يكذب الإنسان، وعندئذ تكون البينة عليه؛ أي أن

عليه أن يُسوغ كذبه بالحجة، أو بقاعدة أخرى أكثر قوة ومتانة[1].

لكن فكرة قابلية القواعد للإلغاء، في حالات بعينها تجعل من السهولة كسر القواعد في كثير من الحالات التي يجد المرء فيها أن الخروج عليها يحقق له منفعة معينة. على سبيل المثال، فإن الإنسان لا يجد صعوبة في تقديم المزيد من التسويغات لانتهاك القاعدة الأخلاقية ضد الكذب، وذلك في الحالات التي يجد فيها أن خداع الآخرين من شأنه أن يحقق له منفعة أكبر له، وعلى حدِّ تعبير «ريتشارد هير»: «إذا استثنينا حالة من الحالات (حتى ولو كانت حالة صعبة وكانت هناك مبررات كافية لاستثنائها)، فعندئذ لن يكون هناك حد أقصى للحالات المستثناة على الرغم من أنها تكون حالات غير صعبة ولا تستحق الاستثناء»[2]. وهو الأمر الذي يجعلنا نقول إن فكرة قابلية القواعد للإبطال تجعل مذهب "نفعية القاعدة" ومذهب "نفعية الفعل" متساويين ومتكافئين تقريبًا[3]. كما أن ذلك من شأنه أن يجعل مذهب "نفعية القاعدة" يقع في الوقت ذاته في المآخذ نفسها التي وقع فيها مذهب "نفعية الفعل".

---

(1) إيرل، وليم جيمس: **مدخل إلى الفلسفة**، م. 1، ترجمة: عادل مصطفي، مراجعة: يمني طريف الخولي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص ص. 275-276.

(2) هير، ريتشارد: **الحرية والفكر**، ص. 64.

(3) Hare, Richard M.: "***Rules of War and Moral Reasoning***", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 2. (Winter, 1972), P. 170.

يقترح «هير»، للخروج من معضلة قابلية القواعد للإلغاء بشرط تقديم القواعد ذات القرينة القوية، تبني مذهب «نفعية القاعدة الخاصة» Specific Rule Utilitarianism، والذي يقول بأنه ينبغي علينا أن نتبنَّى وأن نتشبث في أفعالنا بحجج وأسانيد أخلاقية مُنتِجة ومثمرة من أجل الخير الأكبر. فمن خلال الحكم على أفعال معينة في ضوء الالتزام بمنفعة القواعد الكلية ذات الخصوصية الشديدة التي تفرضها، يمكن لنا أن نحدد مدى قبول منفعة المبادئ العامة واستخدامها في التعليم الأخلاقي. أما عندما تكون المبادئ العامة موضع خلاف، فإنه يمكن من ثَمَّ فحصها في ضوء بعض النتائج الخاصة لتطبيقها العام (أي إذا ما كانت هذه المبادئ تؤدي بوجه عام إلى أفعالٍ يمكن تسويغها)[1].

لتوضيح مذهب نفعية القاعدة الخاصة الذي يتبناه «هير»، نقول أنه رغم أن القواعد الأخلاقية "كلية"[2] Universal، فإنه

(1) Ibid, P. 177.

(2) ينبغي أن نأخذ في الاعتبار التمييز بين "العمومية" 'Generality' (في مقابل "الخصوصية" 'Specificity') من جهة، و"الكلية" 'Universality' (في مقابل "الجزئية" 'Singularity') من جهة أخرى. وكذلك ينبغي الأخذ في الاعتبار أن اللفظ الإنجليزي 'Particular' (محدَّد)، على خلاف مصطلحي "كلي" 'Universal' و"جزئي" 'Singular'، ينطوي على بعض الصعوبات. فالمبدأ الأخلاقي القائل: **"يجب على المرء ألا يدلي أبدًا بمعلومات زائفة"** هو مبدأ **شديد العمومية is highly general**، أما المبدأ الأخلاقي القائل: **"يجب على المرء ألا يُدلي بمعلومات زائفة لزوجته"** فإنه **أكثر تحديدًا is much more specific**.

ليس بالضرورة أن تكون ذات طابع "عام" General، وإنما هي تسمح بأن تكون القواعد (مركبة)، و"خاصة" Specific مع ضرورة إجراء التعديلات التي تستلزمها الحالات الجزئية المحددة[1].

على هذا النحو يقوم مذهب "نفعية القاعدة الخاصة" على أساس وجود قواعد تأخذ بعين الاعتبار "الخصوصية غير المحدودة" للحالات الجزئية، بشرط أن تكون هذه القواعد "كلية". وبعبارة أخرى، فإن هذا المذهب يؤكد أن الكذب يكون صائبًا من المنظور الأخلاقي إذا كانت القاعدة الخاصة التي تؤسس لفعل الكذب الفردي يمكن تعميمها في كل الحالات المشابهة[2]. ومن ثَمَّ

على أن المبدأين هما في الحقيقة "كليَيْن" Universal؛ فالمبدأ الأول يُحرِّم على كل شخص في كل زمان ومكان الإدلاء بأقوال كاذبة لأي شخص، أما المبدأ الثاني فإنه يُحرِّم على أي شخص متزوِّج من الإدلاء بأقوال كاذبة لزوجتِه. ومن ثَمَّ فإن "قابلية الأحكام الأخلاقية لأن تكون كلية" Universalizability of Moral Judgments لا تتطلَّب أن تكون هذه الأحكام مُصاغة على أساس التوسيع في دائرة العمومية، وبعبارة أخرى لا تفترض بالضرورة "إمكانية تعميم" 'Generalizability' هذه الأحكام. (هير، ريتشارد: **الحرية والفكر**، ص ص. 58 وما بعدها. وقد أعدنا صياغة الترجمة طبقًا للنص الإنجليزي:

(Hare, Richard M.: ***Freedom and Reason***, Oxford: Oxford Univ. Press, 1965, PP. 38ff.)

(1) هير، ريتشارد: **الحرية والفكر**، ص. 184.

(2) Smart, J. J. C.: "***An Outline of a System of Utilitarian Ethics***", P. 9.

فـإن هـذا المـذهب يقـضي بـضرورة التعامـل مـع بعـض الحـالات باعتبارها ذات خصوصية شديدة. ورغم أنه ينتهي في نهاية المطـاف إلى مبادئ "كلية"، فإنها مع ذلك مبادئ "خاصة". ذلك أننا نحكـم على أخلاقية فعل معين من خلال تقييم فائدة الالتزام بالمبـدأ الكـلي الذي يتعامل بدوره مع أفعال وحالات خاصة ومحددة[1].

طبقًا لهذا المذهب أيضًا، كما يطرحه هير، فإننا عندما نعجز عـن الوصول إلى مبدأ تقييدي كلي، فإن الحكم الأخلاقي يكون صحيحًا إذا أمكن تعميم كـسر المبـدأ الأخلاقـي الأصـلي في جميـع الحـالات المُشابهة، وكذلك إذا كان خرق المبدأ الأخلاقي الأصلي من شـأنه أن يعزز مبدأ أخلاقي أسمى منه. على سبيل المثال، فإن هنـاك حـالات معينة يكون فيها مـن المـشروع أخلاقيًّـا بالنـسبة لرجـل الدولـة أن يكذب **بوجه عام** من أجل تحقيق خير أخلاقـي أسـمى. وينبغـي أن نلاحـظ قـول هـير: "عمومًـا" ‘Generally’ ولـيس "كليـة" ‘Universally’). ومن ثَمَّ فإن الكذب لا يمكن- كـما لا ينبغـي أن يكون- مبدأ أخلاقيًا كليًا، وإنـما قـد يكـون قاعـدة عامـة في بعـض الحالات الفردية[2].

على هـذا النحـو فـإن الكـذب فعـل غـير مبـاح طبقًـا للمبـدأ الأخلاقي الكلي الذي يُوجب قول الـصدق دائـمًا، حتـى لـو كانـت هناك حالات يكون فيها للكذب فوائد قصوى. ولكن لـيس معنـى

(1) Hare, Richard: "***Rules of War and Moral Reasoning***", P. 177.

(2) Ibid, PP. 175-176.

ذلك أن الكذب، كفعل، محظور بشكل عـام. فثمـة حـالات معينـة يكون الكذب فيها مبررًا من المنظور الأخلاقي، كما في حالة الكذب على القاتل، لإنقاذ حياة الإنسان الـضحية. أمـا في الحـالات الأقـل ضررًا أو الممارسات الخداعية التي مـن شـأنها أن تعـود بـالنفع عـلى الكذاب وحده، فإنها محظورة على نحوٍ كلي.

ثمة تساؤل يطرح نفسه في هذا المقام، ومؤداه: ما الـذي ينبغـي علينا فعله على وجه التحديد في الحالـة التـي يجـد المـرء نفسه فيهـا مُضطرًّا للكذب وكسر المبدأ الأخلاقي الكلي لقول الصدق؟

يذهب "هـير" إلى أن هنـاك طـريقتين أساسـيتين للتوصـل إلى الموقف الأخلاقي السليم[1]:

الطريقة الأولى:

وهي الطريقة التي يدعوها "الطريقة الكلية"، وهي التي تَقصُر مفهوم (المبادئ) على دور صغير نسبيًّا في تفكيرنـا الأخلاقـي. فقـد يجوز للشخص أن يتخذ معظم قراراته الأخلاقيـة لأسـباب لـيست "عامـة" تمامًـا بحيـث لا يمكـن أن تُـسمى (مبـادئ) Principles بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، على الرغم من وقوعها في نطاق تعريف "المبدأ الكلي" ‘Universal Principle’ الذي هو صـميم مـا تعنـي به الأخلاق. وقد يُقصر الشخص استخدام هـذه الكلمـة عـلى مـا يطلق عليه "مسألة مبدأ" ‘Matter of Principle’ كـما هـو الحـال

(1) هير، ريتشارد: **الحرية والفكر**، ص ص. 62 وما بعدها.

عندما نقول "إنها مسألة مبدأ بالنسبة لي ألا أتدخل بين الزوج وزوجته". والهدف من جعل الشيء "مسألة مبدأ"، بهذا المعنى، هو العمل على تجنب القيام بأي تفكير أخلاقي يدور حول حالات بعينها.

يضرب "هير" مثالًا لهذه الطريقة: هل من المشروع استخدام الشرطة لوسائل التعذيب في استجواب المتهمين. إن ضابط الشرطة ينبغي عليه- من حيث المبدأ- عدم استخدام هذه الطريقة. ولكن ليس معنى هذا أنه يستحيل من الناحية المنطقية قيام مواقف أو حالات نستطيع أن نقبل فيها بالبرهان الأخلاقي القوي أن من الواجب استخدام التعذيب في استجواب المتهمين. والواقع أنه من السهل جدًّا أن نتصور مواقف وحالات كهذه. وعلى سبيل المثال: افرض أن هناك واحدًا من علماء البكتيريا الساديين قد أنتج نوعًا من الأمراض البكتيرية المعدية التي سيترتب عليها موت جزء كبير من سكان العالم بمرض مؤلم، وأنه هو وحده الذي يعرف الطريقة التي تعمل على الشفاء من ذلك المرض. ففي هذه الحالة لا يمكن بالتأكيد أن ندين الشرطة لاستخدامها التعذيب معه لحمله على إفشاء سر الدواء الذي يشفي من ذلك المرض. وعلى هذا فإن قولنا بأنه من الواجب على ضابط الشرطة عدم استخدام التعذيب في استجواب المتهمين كمسألة مبدأ، لا يعني إنكار وجود بعض الحالات الاستثنائية التي يجوز فيها استخدام التعذيب ضد بعض المتهمين. وبعبارة أخرى، على الرغم من أنه من الممكن وضع

مجموعة من المبادئ الأخلاقية المتينة التي تُغطِّي كُلَّ الحالات الممكنة منطقيًّا، فمن الواجب إذن أن تتضمن تلك المبادئ بندًا يسمح بالاستثناء في حالات معينة كتلك التي ذكرناها.

لكن من غير المحتمل من الناحية العملية- كما يقول "هير"- بالنسبة لضابط الشرطة، مهما كان ذكيًّا، أن يقوم بالتفكير الأخلاقي اللازم لتمييز مثل هذه الحالات عن غيرها من حالات مشابهة ظاهريًا والتي ينبغي فيها التشبث بالمبدأ الكلي الذي يحظر استخدام التعذيب، ولسوف يكون من الخطر بالنسبة له أن يحاول ذلك التمييز؛ لأنه بالنسبة للظروف التي يُحَبَّذ فيها استخدام التعذيب يكون من الصعب للغاية التفكير بوضوح وإقامة الاعتبار لجميع جوانب الحالة. وعلى هذا يمكننا أن نستنتج أنه من واجب ضابط الشرطة، مهما كانت الحالة المعروضة أمامه باعثة على اليأس، ألا يُقدِم حتى على مجرد التفكير في استخدام مثل هذه الطرق والوسائل من حيث المبدأ.

الطريقة الثانية:

وهي الطريقة التي يدعوها "الطريقة الإرشادية 'Prescriptive'، وهي تتعامل مع المبادئ الأخلاقية بوصفها نوعًا من "القواعد العامة" 'General Maxims' التي نؤيدها على نحو ما. ويجوز لنا في كثير من الأحيان ألا نتمسك بتلك المبادئ بصدد أحكامنا الأخلاقية الفعلية، ولكنها مع هذا تشكل أساس تفكيرنا الأخلاقي. ومثل هذه المجموعة من المبادئ ليس لها سوى فائدة

قليلـة "كموجـه عمـلي" ‘As a practical guide’ في الحيـاة الإنسانية؛ لأننا بصدد الحالات الصعبة تكون هنـاك مجموعـة كبـيرة من الأفعال التي يمكن النظر إليها على أنها متطابقة مع تلك المبادئ.

وطبقًا لهذه الطريقة قد يجد الشخص نفسه مندفعًا نحو الاتجاه المضاد الخاطئ، والمتمثل في إهمال المبـادئ الأخلاقيـة إهمـالًا تامًّـا. وتتخـذ هـذه الفكـرة في بعـض الأحيـان شـكل اقـتراح بإهمـال الأخلاقيـات العامـة عـلى أسـاس أن "الأخلاقيـات" و"المبـادئ الأخلاقية" و"القواعد الأخلاقية" تبدو بطريقة أو بـأخرى مهلهلـة وقد دب الفساد في أوصالها. ومن ثَمَّ فإن هـدف هـذه الطريقـة هـو اسـتعادة الطـابع الأدائـي (أو التنفيـذي) ‘Operational’ للأخلاقيات من جديد.

نخلص مما سبق إلى أن المواقف من الكذب كانـت- وسـتظل- محل خلاف كبير بين الفلاسفة، وقد تراوحت ما بين التحريم المطلق للكذب؛ كما عند أنصار نظرية الواجـب، وبـين تـسويغ الكـذب في حالات معينة، على اختلاف الأسباب والأسانيد في ذلـك؛ كـما هـو الحال في نظريات المنفعة العامة على اختلافها.

وإذا كنا قد تناولنا في هذا المبحث التبريرات الأخلاقية للكذب السياسي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: ما دور الكـذب الـسياسي في إحداث الوعي الزائف؟

الفصل

الرابع

4

الكذب والوعي الزائف

أولاً: قِدَم الكذب السياسي وحداثته.

إنَّ الكذب، بوصفه ممارسةً وسلوكًا إنسانيًّا، متغلغل في عالم السياسة منذ القدم، وهو فعل يُستخدم على نحو واعٍ وبطريقة عملية في كل الأيديولوجيات السياسية، وعلى رأسها الأيديولوجية الرسمية التي ترعاها الدولة. والهدف منه في معظم الأحيان- وفقًا لتحليلات نيتشه- يتمثل في إثارة الاعتقاد أو الإيمان، وليس لأسباب عقلية أو كعمليات للترشيد والتوجيه المتسامي[1].

تُلاحظ «أرندت» أن الكذب ظاهرة قديمة جدًا، وكما تقول: «إن السرية Secrecy- أو ما يُسمى من الناحية الدبلوماسية "بالحيطة" أو "التَكَتُّم" Discretion، فضلًا عن أسرار الحكومة-

(1) Dombowsky, Don: ***Nietzsche's Machiavellian Politics***, New York: Palgrave Macmillan, 2004, P. 154.

مضافًا إلى ذلك الخداع (أو التزييف المتعمد الذي يُستخدم كوسائل مشروعة لتحقيق الأهداف والغايات السياسية)، إن السِّرية، والخداع، كانت ولا تزال تلازمنا منذ بداية التاريخ المُدَوَّن. ولم يكن الصدق في يوم من الأيام من بين الفضائل السياسية؛ فقد اعتُبرت الأكاذيب دائمًا أدوات مشروعة في المعاملات السياسية»[1].

على هذا النحو فإن الكذب خاصية موجودة بكثرة في المعاملات السياسية، أو هو سمة ملازمة للفعل السياسي في كل العصور؛ الأمر الذي دفع «أرندت» إلى القول بأن الكذب والسياسة مقترنان بعضهما بعضًا، وإن السياسة تُعَدُّ دائمًا مجالًا خصبًا للكذب بمختلف أشكاله، وعلى حدِّ قولها: «لقد كانت الأكاذيب دائمًا وسائل مبررة ليس فقط لمهنة السياسي الديماجوجي، وإنما أيضًا للحاكم الذكي ورجل الدولة البارع»[2].

(1) Arendt: "***Lying in Politics***", P. 4.

(2) Arendt: "***Truth and Politics***", P. 545.

ومن ناحية أخرى، إذا كانت الأكاذيب ظاهرة قديمة؛ لأنها مرتبطة بسلوك الإنسان وانخراطه مع غيره من البشر في نظام المدينة، وإذا كانت تُستخدم- قديمًا- كأدوات استثنائية في السياسة، فإنها أصبحت في العالم المعاصر أكثر قوة وتغلغلًا؛ الأمر الذي جعل منها أدوات أساسية في خدمة كل الفاعلين السياسيين، وقد أشار «ألكسندر كويري» إلى ذلك بقوله: «لم يبلغ الكذب مستوى ضخمًا مثلما بلغ في عصرنا، ولم يظهر بشكله الوقح جدًّا، والمنظم جدًّا، والمتواصل جدًّا مثلما ظهر في أيامنا هذه»[1].

لكن ما يُميِّز الكذب الحديث عن الكذب القديم لا يتمثل فقط في كون الكذب الحديث أصبح عاملًا سياسيًّا ضروريًا- وليس استثنائيًّا- في ميدان السياسة، ومن ثَمَّ صار أكثر انتشارًا وأهمية، وإنما يتمثل أيضًا، وقبل ذلك، في كونه أكثر تدميرًا للحقائق؛ حيث تحول من كونه حجبًا للحقيقة- دون محوها كلية كما كان يحدث قديمًا- إلى كونه تدميرًا نهائيًا لها.

إنَّ هذا الانتقال لسياسة الكذب من كونه "حجبًا" للحقيقة، إلى كونه "إخفاءً تامًّا" أو "تدميرًا نهائيًّا" لها، يُمثِّل- وفقًا لأرندت- أكبر خطر ينبع من التلاعب الحديث بالحقائق. ويقوم الكذب الحديث بذلك عن طريق تدمير الحقيقة، واختلاق (حقائق) وهمية (الصور المصنوعة أو "المفبركة")؛ بغرض الاستهلاك المحلي، والتي تصبح شيئًا فشيئًا حقيقة بالنسبة للجميع، وذلك على خلاف

(1) Koyré: "***The Political Function of the Modern Lie***", P. 290.

الكذب القديم الذي كان يتوجه غالبًا إلى العدو الأجنبي[1].

من هنا فإن الكذب الحديث لا ينطوي على حجب الحقيقة بصفة مؤقتة، وإنما يستهدف محوها تمامًا، واستبدال صورة أخرى زائفة مكانها. وبعبارة أخرى، إذا كانت الأكاذيب القديمة لا تتعدى محاولة التستر والكتمان، فإن الأكاذيب الحديثة تتجه إلى التلاعب بالحقيقة ذاتها، كبداية للقضاء عليها كلية.

وعلى هذا النحو، فإن الفرق بين الكذب القديم والكذب الحديث هو نفس الفرق بين "**الحجب**" و"**التدمير**". وعلى سبيل المثال، فإن قادة الأنظمة الشمولية مارسوا الكذب عن طريق تزييف الحقيقة كمحاولة لإخفائها من العالم، ليس بصفة استثنائية أو لفترة محدَّدة، وإنما بصورة دائمة ونهائية. وكمثال على ذلك حقيقة الدور المهم الذي قام به تروتسكي في الثورة الروسية، والذي لا يظهر إطلاقًا في كتب تاريخ روسيا السوفيتية[2].

نستنتج من ذلك أنه إذا كان الكذب القديم يستهدف (حجب الحقيقة) بصورة مؤقتة عن أعين الناس، فإن الكذب الحديث يستهدف (تدمير الحقيقة) أو على الأقل إخفاءها تمامًا وعلى نحو أبدي، وهو الأمر الذي أوضحته «جينيفر لاكي» فيما سبق في معرض تمييزها بين «حجب الحقيقة» و«إخفاء الحقيقة»؛ الأمر الذي

(1) Arendt: "***Truth and Politics***", P. 567.

(2) Ibid, P. P. 548, 565.

يدل على تأثرها بتمييز «أرندت» في هذا الإطار بين الأكاذيب السياسية القديمة والأكاذيب السياسية الحديثة. كذلك يختلف الكذب الحديث عن الكذب القديم من ناحية أن الأخير لم يكن يتعدى «مجرد قابلية سلبية لإيقاع الجماهير في الخطأ، والوهم»، فيما أصبح الكذب الحديث يُمثِّل «قدرة عدوانية حيويّة»[1]؛ وبمعنى آخر، إن الكذب الحديث يستهدف فعلًا (وليس إمكانًا) تدمير الحقيقة واقتلاعها من جذورها، عن طريق أدوات العنف، وهنا- على وجه التحديد- تكمن خطورة الكذب الحديث.

ثانيًا: الدعاية الكاذبة وتغييب الوعي.

إذا ما نظرنا إلى دور الكذب في إحداث الوعي الزائف لدى الجماهير، سنجد أن وسائل الإعلام الحديثة تُمَثِّل إحدى الأدوات الأكثر تأثيرًا في صناعة الرأي العام وتشكيله، ومن ثَمَّ فإنها بذلك سلاحٌ قوي للدعاية والترويج للأكاذيب التي تخدم في الغالب مصالح السلطة الحاكمة، وذلك عن طريق تسخير السلطة لهذه الوسائل لتعزيز أفكار، أو سياسات، أو أيديولوجية معينة تَعكِس اتجاهات أصحاب السلطة الحقيقيين للتأثير على المواطنين؛ إما لكسب تأييدهم، أو حشدهم ضد الخصوم والأعداء.

إنَّ القوة المتزايدة "للدعاية" 'Propaganda' في العصر الحديث ترجع أساسًا إلى التطور التكنولوجي في مجال الإعلام، وقد

(1) Arendt: "***Lying in Politics***", P. 5.

كان لهذا التقدم نتائج سياسية على جانب كبير من الخطورة؛ فقد صاحبه ظهور أشكال جديدة للتلاعب بالحقيقة، والخداع بمختلف أشكاله وصوره السياسية. وعلى سبيل المثال، منذ فترة ليست ببعيدة، احتكرت العديد من الحكومات، وخصوصًا في الدول الشمولية، كل وسائل الإعلام المتاحة لديها، لتسويغ سياساتها، والتحكم في ذهنية المواطنين، وتوجيههم نحو قضية معينة، وكما يلاحظ «ألكسندر كويري»، «إن الكلمة المكتوبة، والملفوظة، والصحافة، والمذياع، وباختصار كل التقدم التكنولوجي، تم تسخّيره في الأنظمة الشمولية الحديثة لخدمة الكذب السياسي»[1].

وفي الواقع إن التحليل الفلسفي لِما كان يُسمى «ديماجوجيا» (سياسة استمالة الجماهير) 'Demagogy'، وما يُسمى في العصر الحديث «بروباجاندا»، قديم جدًا، وقد أوضح أفلاطون في «محاورة جورجياس» أن الفرق بين «الدعاية» من جهة و«الإقناع» من جهة أخرى مماثلٌ للفرق بين "الرأي" و"الحقيقة"؛ فكل منهما يقوم بين طرفيهما صراع، وهو صراع مستمر بين ما يُسمى «أدبيات الخطابة» من جانب والتي يستخدمها السياسي الديماجوجي- بلغة عصرنا- كمحاولة لإغراء الجماهير واستمالتها، ودفعها إلى تصديق ما يقوله لها بطريقة تفتقر لأدنى درجات الموضوعية وقواعد المنطق، وبين «الإقناع» أو "التواصل العقلاني على شكل حوار" من جانب آخر،

(1) Koyré: "***The Political Function of the Modern Lie***", P. 291.

وهو ما يُمثِّل الخطاب السليم للكشف عن الحقائق الفلسفية. ومن هذا المنطلق، ذهب أفلاطون إلى أن "الدعاية" نوعٌ من الممارسة العملية التي تُعَدُّ من خصائص الروح ذات الخيال الواسع، والجرأة والقدرة على التعامل و**"الاتصال الخارجي بالجماهير"**. ومن ثَمَّ، فإن الاسم الدقيق لهذا النوع هو (التملق)[1].

كذلك فإننا نجد في كتابات أرسطو- وخصوصًا «الخطابة»- تحليلات مهمة لأساليب الدعاية، وخصوصًا البنية السيكولوجية التي يعتمد عليها هذا الفن، الذي يُعرِّفه أرسطو بأنه قوة مصطنعة تتكلَّف الإقناع الممكن في كل واحدٍ من الأمور المفردة[2].

ومن الجَدِير بِالذِّكْر أن التطور التكنولوجي في مجال الإعلام ساعد على جعل الإنسان أكثر دهاءً، ومن ثَمَّ أكثر خبثًا وتلونًا، وكما يلاحظ «دريدا»، فإن هناك تحوُّلًا في تاريخ الكذب في ميدان السياسة، بسبب التقدم المتزايد في وسائل الإعلام الحديثة، خاصة المرئيَّة منها؛ حيث أصبحت تقوم بدور أساسي في الكذب، عبر السلطة شبه المُطلقة التي تَمنحها "للصور السياسية الزائفة" والتي

(1) أفلاطون: **محاورة جورجياس**، فقرة 463/ أ-ب، ترجمة عن الفرنسية: محمد حسن ظاظا، مراجعة: علي سامي النشار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970، ص.55.

(2) أرسطو: **الخطابة**، حققه وعلّق عليه: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979، ص. 9.

بدورها لم تَعُدْ مجرد أحد مظاهر الشيء، وإنما صارت بديلًا للحقيقة ذاتها، وبعبارة أخرى لم تَعُدْ وظيفتها منحصرة في تمثيل الواقع، وإنما أصبحت تَحُلُّ محله عن طريق تدميره تمامًا[1].

يتضح لنا إذن أن ثَمَّة صلة وثيقة بين الآليات التي تعمل من خلالها الدعاية الكاذبة، وبين تغييب الوعي لدى الناس، وتستوى في ذلك كل الأنظمة السياسية والاجتماعية والدينية. وقد يقوم النظام الحاكم بذلك- عن طريق سياسة الإلهاء؛ أي خلق مناخ لتوجيه المواطنين إلى الانشغال بمسائل لا قيمة لها؛ لتحويل أذهانهم عن قضية أساسية، أو حقيقة كبرى، من شأنها أن تُثير زعزعة الأمن والاستقرار، أو أن تُهدِّد بسحب شرعيته السياسية. فأن تقوم السلطة الحاكمة بإخفاء حقيقة (قد يترتب على الإفصاح عنها ضررًا جسيمًا) عن طريق تحويل أذهان المواطنين إلى قضايا هامشية؛ فذلك يَعنِي أنها تمارس نوعًا من الخداع، وأن تقوم السلطة بتسريب معلومات حقيقية؛ (ضررها أخف)، بغرض إلهاء الناس وإبعادهم عن حقيقة أهم؛ فذلك يَعنِي- بطريقة أو بأخرى- أنها تقوم بالكذب عليهم. وفي الواقع إنَّ هذا النوع من سياسة الخداع يقترب كثيرًا مما كانت تمارسه الأنظمة الشمولية البائدة.

(1) Derrida: "***History of the Lie***", PP. 64-65.

ثالثًا: الأيديولوجيا كخداع وكوعي زائف.

في هـذا الإطـار لا يمكـن أن نتجاهـل حـديث «مـاركس» (1818-1883) عن الأيديولوجيا وموقفـه منهـا بوصـفها نظامًـا زائفًا من الأفكـار التـي تـستخدمها الطبقـات البرجوازيـة لإخفـاء مصالحها الحقيقية. ويشير مفهوم «الأيديولوجيا» عنـد مـاركس إلى منظومـة الأفكـار والمفـاهيم والتـصورات الكليـة: الاجتماعيـة، والسياسية، والقانونية، والجمالية، والتي ترتبط بالمصالح الاقتصادية لطبقة أو جماعة معينة في المجتمع، والتي تُعبِّر عن مـصالحها وتعمـل على تحقيقها باستمرار. ولَّما كانت الطبقة الحاكمة في كل عصر تمتلك وسائل الإنتاج المادي والفكري، فإن الأيديولوجيا ليـست بـدورها سوى التعبير الأمثل عن العلاقات المادية المسيطرة، وبعبـارة أخـرى فإن الأيديولوجيا انعكاسٌ للعلاقات الاقتصادية، أو هي تعبير عـن شكل وطبيعـة الأفكـار التـي تَعكِـس مـصالح الطبقـة الحاكمـة أو المسيطرة، والتي من شأنها أن تُناقض طموحات وأهداف الطبقـات المُستغَلّة. وعلى هذا النحـو فـإن الأيـديولوجيا لا تـستلزم فحـسب تقسيم المجتمع إلى طبقات، بل تـستلزم أيـضًا أن يكـون اسـتخدامًا معيَّنًا للتصورات هو في مصلحة الطبقة الحاكمـة والتـي تـستخدمها لترسيخ سيطرتها على الطبقات الأخرى[1].

(1) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: **الإيـديولوجيا الألمانيـة**، ترجمـة: فـؤاد أيوب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القـومي، 1976، ص. 56. وأيضًا: ميشال برتران: **وضعية الدين عند ماركس وأنجلـز**، ترجمـة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، 1990، ص. 121.

من هذا المنطلق ساوى ماركس بين الأيديولوجيا وبين (الوعي الزائف)، مُعتبرًا الأيديولوجيا ذاتها وسيلة لإحداث الوعي الزائـف لطبقة البروليتاريا (طبقة العمال الصناعيين) في صراعها ضد الطبقـة البرجوازية المسيطرة. وعلى هذا النحو فإن الأيديولوجيا- وفقًا له- مجرد قناع تتخفى وراءه مصالح الطبقـة الحاكمـة. وقـد نقـد أعـلام فلسفة التنـوير؛ لأنهـم يـدَّعون أنهـم يـسعون إلى اكتـشاف الحقيقـة الكلية، ولكن مضمون فلسفاتهم، وفقًا لما يراه، يُعَدُّ مضمونًا طبقيًّـا في الأساس. كذلك فقد سخِرَ من الفلاسفة الألمـان المعـاصرين لـه، وهـم الهيجيليـين الجـدد، ولا سـيما «لـودفيج فويربـاخ» Ludwig Feuerbach (1804-1872)، و«مـاكس شـتيرنر» Max Stirner (1806-1856)، و«برونـو بـاور» Bruno Bauer (1809-1882)، على أساس أن النزاعات المفترضة بين هؤلاء مجرد نزاعات زائفة بين أفكار وصور ومفاهيم مجردة، تقوم على أساس لاهوتي، وتفتقـر إلى أي تأثير أو تغيير للعالم الاجتماعي التاريخي الفعلي[1].

ليست الأيديولوجيا في نظر مـاركس وهمًـا، أو كـذبًا مُتعمَّـدًا، رغم كونها نظامًـا فكريًّـا للتلاعـب، والخـداع المـضمر، والإخفـاء الموضوعي للتناقضات الاجتماعية؛ من أجل إضـفاء الـشرعية عـلى ممارسات الطبقة الحاكمة في المجتمـع. تُمَثِّـل الأيـديولوجيا مجموعـة الأفكـار والتمـثُّلات الزائفـة التـي يُنتجهـا المُـسيطرون (الطبقـة الحاكمة)، بطريقة مُغْرِضَة، بهدف تبريـر اسـتغلالهم الطبقـي، ولـذا

(1) المصدر السابق، ص. 19 وما بعدها.

نجد ماركس يُندِّد "بالنزعة الإنسانية" للبرجوازيين الليبراليين الذين يُمجِّدون المساواة بين المواطنين على مستوى حقوقهم؛ لكي يَحجُبوا- وراء هذا الوهم من المساواة الشكلية- حقيقة الصراع بين الرأسماليين والعمال. ومن هذا المنطلق، جاءت معارضة ماركس للأيديولوجيا؛ لأنها مخادعة وتُشوِّه العلاقات الواقعية بين البشر، ولأنها مُضَادَّة للأهداف الحقيقية والمطالب العادلة للطبقة البروليتارية[1].

وعلى صعيد آخر مختلف نسبيًّا، اِزدَرَى ماركس كل أدوات الكذب والخداع في نضال العمال لتحقيق الهدف الشيوعي والذي من شأنه- كما يعتقد- أن يقضي على كافة أشكال الاستغلال الرأسمالي. وقد جاء في ختام بيان الحزب الشيوعي الذي أصدره ماركس وأنجلز عام 1848 ما نَصُّه: «يأنف الشيوعيون من إخفاء آرائهم ومقاصدهم، ويُنادون علانية بأن لا سبيل لبلوغ أهدافهم إلَّا بإسقاط النظام المجتمعي القائم، بالعُنف»[2].

لكن عندما أصبح تحقيق الهدف الشيوعي صعب المنال، عدَّل «لينين» (1870-1924) بعض الشيء من طبيعة التنظيم

(1) برو، فيليب: **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، 1998، ص. 204.

(2) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: **البيان الشيوعي**، ترجمه وقارنه عن عن الألمانيَّة: العفيف الأخضر، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1975، ص. 27.

الشيوعي؛ حيث رأى أن "الطليعة" المستنيرة سياسيًّا والمنظمة تنظيمًا جيدًا، قد تَستخدم على نطاق واسع كل أدوات الخداع، والتآمر، والعمل السري- (بوصفها أدوات ضرورية)- في النضال ضد الرأسمالية، والمضي قدمًا في تحقيق قضية البروليتاريا على نطاق عالمي[1]. وفي الواقع فقد استخدم لينين بعض الأساليب التي دعا إليها مكيافيلي، وذلك عقب وصوله إلى السلطة، وترسيخ أركان الدولة في الفترة 1917-1921. وكذلك فإن سياسته بعد عام 1921 لتأسيس دولة شيوعية على أسس أكثر رسوخًا وثباتًا، تؤكد وبقوة على أنه اتَّبعَ بعض تعاليم مكيافيلي[2].

رابعًا: خلق الأسطورة كنوع من الكذب السياسي.

تمثل الأسطورة إحدى أهم الأدوات التي يتم الترويج لها لتحقيق أهداف سياسية معينة، أو تعزيز أيديولوجية سياسية محددة. وفي هذا الإطار يتم توظيف الأسطورة كأكذوبة يتم اختلاقها لتغليف ممارسات منحرفة بإطار من الشرعية السياسية الزائفة. والواقع أن كثيرًا ما ترتبط الأكاذيب السياسية بالبحث عن

(1) Lenin, V. I.: ***What Is to Be Done?: Burning Questions of Our Movement***, New York: International Publishers Co. INC., 1969, PP. 97ff.

(2) Rees, E. A.: ***Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism***, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, P. 93.

الأسطورة التي تخدم المصالح الأيديولوجية والاعتبارات النفعية الخالصة. ومن هنا يأتي الدور المهم للأيديولوجيا لترسيخ علاقات القوة والهيمنة في المجتمع، وخصوصًا عندما تتخذ الأيديولوجيا معنى قلب الحقائق وتحريفها عن معناها الأصلي.

لكن أخطر ما في الكذب السياسي هو التوظيف النفعي للدين، وكذلك صناعة الأساطير، سواء قومية أو دينية، لتحقيق أهداف معينة. بَيْدَ أن هذا لا يعني أن اللجوء إلى الأكاذيب واختلاق الأساطير مقصورٌ فحسب على الدول الدينية؛ أي الدول التي تحكمها أيديولوجية ذات طابع ديني، بل يمتد ذلك إلى كل الأنظمة السياسية الأخرى، بما في ذلك الدول العلمانية. وتتمثل فائدة الأساطير هنا في إضفاء الشرعية السياسية على طابعها السلطوي، وممارساتها للهيمنة، وسلوكها العدواني تجاه الدول الأخرى.

نتيجة لذلك فإن النخب الثقافية، والدينية، تتحول في كثير من الأحيان إلى مجرد أدوات في يد الحكام والقادة السياسيين، يستخدمونها في حالات كثيرة لترويج أفكار وعقائد أسطورية حول ماضي الأمة، وحاضرها. ونستطيع أن نقرر هنا أن الكذب والخداع السياسي، من خلال التوظيف السياسي والتكييف الأيديولوجي للأسطورة، يتم بإحدى طريقتين:

- إما بالرجوع إلى أساطير قديمة.
- أو عن طريق خلق أساطير جديدة.

ويتجلَّى الكذب في كلتا الحالتين عندما يروج الزعيم السياسي لقصص وهمية حول ماضي بلاده مثلًا، وعندما تتبنَّى المؤسسات التربوية والتعليمية مهمة تعزيز هذه الأساطير في أذهان الأطفال والناشئين.

من هذا المنطلق، فكثيرًا ما تقوم الأساطير بمهمة الأكاذيب التي تستهدف تحقيق الالتفاف الشامل حول الحاكم، كما في الدول الشمولية بصفة خاصة. ومع صعود القومية خلال القرنين الماضيين، حاولت العديد من الجماعات العرقية، والوطنية، في جميع أنحاء العالم، إقامة دولة خاصة بها، أو ما يُسمَّى عادة بـ"الدولة-الأمة". ومن أجل ذلك، اتجهت كل جماعة إلى خلق مجموعة من الأساطير القومية الخاصة بها عن ماضيها، والتي تصوره بطريقة إيجابية، وتصور ماضي الجماعات القومية المنافسة لها بطريقة سلبية. والواقع إن هذه الأساطير المغالية وذات الطبيعة العنصرية تأتي في إطار تمجيد الذات، والتبرؤ من الخطأ، وإلحاق الضرر بالآخرين. ومن ثَمَّ فإن اختراع هذه الأساطير ونشرها على نطاق واسع يتطلب على الدوام الكذب بشأن الأحداث التاريخية، فضلًا عن الأحداث السياسية المعاصرة[1].

(1) Mearsheimer, John J.: ***Why Leaders Lie: The Truth about Lying in International Politics***, Oxford: Oxford Univ. Press, 2011, P. 102.

كـذلك فـإن خلـق الأسـاطير الدينيـة هـو نـوع مـن الكـذب السياسي، الذي يتساوى مـع الكـذب الـذي مارسـته- ولا تـزال- بعض الدول القومية، كما في حالة النازية التي ارتكزت على أسـاطير عرقية ووطنية اعتبرتها أصـولًا تاريخيـة مـستقرة ونظريـات علميـة صحيحة. والصَّهيونية كذلك، باعتبارهـا عقيـدة سياسـية عنـصرية ترتكز على مجموعة من الأساطير الدينية، وهي وجـه آخـر للنازيـة، رغم العداء الفكري والتاريخي بينهما.

وفي هذا الإطار، برَّر الصَهاينة أكـاذيبهم مـن خـلال الرجـوع لفكرة الأرض المقدسة (أرض كنعان) على أنها الموطن الأصلي لقـيم الأسرة والـوطن- الأم اليهـودي، ثـم بـدأوا في توظيـف المقـولات الدينيـة الأخـرى لـصالحهم. وفي الحقيقـة إن هـذه المقـولات- أو بـالأحرى الأسـاطير الدينيـة- ظهـرت في ظـل ظـروف اجتماعيـة ونفسية معينة، وكرد فعل على الاضطهاد والدونية التي كـان يـشعر بهـا اليهـود قـديمًا في ظـل حكـم فرعـون، فـما كـان مـن الـصَهاينة المعاصرين إلَّا أن قاوموا هذا التـاريخ الأسـود، محـاولين التعـويض النفسي عن الشعور بالنقص، ومـن ثَـمَّ تـم خلـق أسـطورة (أرض الميعاد) لجذب المضطهَدين اليهود إلى فلسطين. ولم يكن من الممكـن بأي حال من الأحوال إقامة الدولة الإسرائيلية في عام 1948، لكي تضم اليهود المشتتين في جميع أنحاء العالم، دون أن يتم تـصدير هـذه الأساطير إلى الجاليات اليهودية في أمريكا والبلـدان الأخـرى التـي يقطن فيها اليهود. ولذلك فلـيس مـن الممكـن- والحـال كـذلك-

إقامة دولة يهودية في فلسطين، دون أن يتم تصدير هذه الأساطير إلى البلدان الأخرى التي تكتظ باليهود. كل هذا وغـيره يـضعنا وجهًـا لوجه أمام عملية "تحويل الأسـطورة إلى مقـدس دينـي وسـياسي"؛ تحويل أسطورة الأرض المباركة، أو ما يُسمى عند الصَهاينة بـأرض الميعاد، إلى عقيدة دينية وسياسية لها طابع القدسية الدينية.

هذا بالنسبة لدور الكذب والخداع السياسي في إحداث الـوعي الزائف، وكيـف أن الأسـطورة- خاصـة الأسـطورة الدينيـة- يـتم خلقها في كثير من الأحيان كنوع من الكذب السياسي الخالص.

تعقيب

من خلال ما سبق نستنتج أنه على الرغم من أهمية المقاربات الفلسفية حول الكذب، فإنها تشير في الوقت ذاته إلى أنه لا يوجد اتفاق نهائي حول مفهوم واحد له، أو التقاء حول سماته الجوهرية المميزة، وكل ما هنالك تعريفات مختلفة ومُتعدِّدة، بل ومتضاربة في بعض الأحيان. ولعل هذا يرجع إلى حقيقة مؤداها أن للكذب وجوهًا كثيرة يعمل من خلالها في غَمرة الفعل نفسه، وكما يَذكُر الكاتب الفرنسي «ميشيل دي مونتين» Michel de Montaigne (1533-1592): «إذا لم يكن للكذب سوى وجه واحد فقط مثل الحقيقة، فسيكون من السهل أن نعرف الأرضية التي نقف عليها في مواجهة الكذاب؛ لأنه سيتأكد لنا عندئذ أن نقيض ما يقوله هو الحقيقة عينها. ولكن نقيض الحقيقة له ألف وجه، وألف حقل لا تَحِدُّه حدود»[1].

إنَّ هذه الصعوبة في وضع تعريف جامع مانع للكذب قد تصل أحيانًا إلى درجة الاستحالة؛ وهو الأمر الذي أشار إليه «دريدا» بقوله: «رغم السهولة التي قد تبدو في التعريفات المطروحة حول الكذب، فإن سبب استحالة تقديم تعريف موحَّد وثابت يأتي من أن

(1) Arendt: "***Truth and Politics***", P. 569.

الاعتبارات والعوامل الأخرى التي تساهم في تحديد المفهوم كثيرة للغاية إلى درجة يستحيل الإلمام بها، وإثباتها بالبراهين القوية، وإخضاعها بطريقة دقيقة لأي حكم نظري قاطع. فمشكلات مثل: إرادة الخداع، والفعل القصدي، وحالة السكوت، والإخفاء، والإلهاء، والحجب، كل هذا وغيره سيكون مقدمة للدخول في مَتاهَة قد تجعلنا نَضِلُّ طريقنا في أية لحظة لهذه التعريفات الطليقة حول الكذب، وتَحول دون إيجاد لغة واحدة محدَّدة المعالم»[1].

يتعذر إذن تعريف الكذب تعريفًا تامًا، والحق أننا إزاء إشكالية صعبة، وإننا نتفق مع «دريدا» في أن التعريفات التقليدية للكذب غيرُ وافية؛ لأنها لا تَصلح لوصف أفعال تُشبِه الكذب، ولكنها ليست كذبًا بالمعنى الدقيق، علاوة على أنها تظل عاجزة عن التعامل مع التحوُّلات الأخيرة التي طرأت على الكذب في ميدان السياسة، ومن بين هذه التحوُّلات- على سبيل المثال- الانتقال من ممارسة الكذب السياسي كإخفاء للحقيقة، إلى نوع من الكذب الذي تُمارسه الأنظمة الشمولية عندما تُعيد كتابة التاريخ من منظور أيديولوجي، وكذلك الأنظمة الديمقراطية الليبرالية عن طريق صناعتها للرأي العام، والهيمنة الرأسمالية التقنية- الإعلامية على الجمهور[2].

(1) Derrida: "***History of the Lie***", P. 26.

(2) Ibid, P. 59.

وعلى الرغم من أننا أمام إشكالية مُعقّدة في تحديد ماهية الكذب، فإنه تأسيسًا على ما سبق يمكن أن نخرج بمفهوم بسيط مؤداه أن **الكذب السياسي صورة من صور الخداع المتعمد؛ حيث إنه سلوكٌ إنسانيٌ يرتكز على مقوم النية في الخداع في كثير من الأحيان، ويستهدف إخفاء الحقيقة عن الآخرين (الخصوم، والأجانب) أو على الأقل تشويهها، أو تدميرها في أحيان أخرى؛ من أجل تحقيق هدف أو مجموعة من الأهداف السياسية، وقد يكون هذا الهدف نبيلًا، وقد يكون غير نبيل في كثير من الأحيان.**

يُلاحَظ على هذا التعريف أن الكذب نوعٌ من الخداع، ولكن ليست كل صور الخداع بالضرورة كذبًا بالمعنى الدقيق؛ إذ يشمل الخداع أنواعًا أخرى مثل الكتمان، والتلفيق Fabrication، وهما ليسا كذبًا بالمعنى الدقيق. ومن هنا لا يقتصر بحثنا على إشكالية الكذب السياسي فحسب، وإنما يجيء منصبًّا أيضًا على الخداع السياسي.

وإذا كُنَّا قد تناولنا في هذا الفصل الأسس الفلسفية التي يستند إليها مفهومي الكذب والخداع السياسي، وخلصنا إلى صعوبة تقديم وتعريف جامع مانع للكذب، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: ما موقف أفلاطون من الكذب السياسي؟ وهل دافع عن الخداع في أيِّ

صورة من صوره؟ وإلى ماذا تشير فكرة "الأكذوبة" النبيلة عنده؟ وإذا كان ثَمَّة تبريرات معينة للكذب والخداع السياسي، فما الأبعاد والقيم التي ترتكز إليها مثل هذه التبريرات؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها ستتضح لنا من خلال تناولنا لفكرة «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون.

القسم الثاني

فكرة «الأكذوبة النبيلة» في الفلسفة اليونانية

(أفلاطون نموذجًا)

الفصل الأول

الثاني

2

حقيقة العدالة

والأكذوبة الكبرى!

أولاً: مفهوم العدالة.

إِنَّ الدولة الفاضلة عند أفلاطون هي الدولة التي تسودها العدالة، وتتحقق العدالة- كما يتصورها- عندما تؤدي كل طبقة في المجتمع وظيفتها المناسبة لها. وهو يرى أن للدولة ثلاث وظائف رئيسية: الحكم، والدفاع، وإنتاج السلع والخيرات، ومن ثَمَّ فالأمر يتطلب ثلاث طبقات يرتبط بها ثلاث فضائل، وهي على النحو الآتي:

(1) طبقة الحكام الفلاسفة، وفضيلتها «الحكمة»، ووظيفتها تصريف الشئون العامة للدولة.

(2) طبقة الحُراس والمحاربين، وفضيلتها «الشجاعة»، ووظيفتها الدفاع عن الدولة.

(3) طبقة الصُنَّاع والحرفيين، وفضيلتها «الاعتدال»، ووظيفتها إنتاج السلع والخيرات المادية.

ولَمَّا كانت وظيفة العقل عند الإنسان تتمثل في حكمه حكمًا رشيدًا، ووظيفة الغضب في الدفاع عنه، ووظيفة الشهوة في إشباع حاجات الجسد، فبالمثل تكون الدولة عادلة في رأي أفلاطون عندما يتم تنظيمها على نحو يمتلك فيه أصحاب المعرفة زمام السلطة السياسية، وعندما يكون الأشخاص ذوو الشجاعة العالية في مكان الدفاع عن الدولة، ويكون الأشخاص ذوو القدرة على الصناعة والإنتاج في مكان توفير الاحتياجات المادية للمجتمع.

هذه هي خلاصة مفهومه للعدالة؛ فهي تتمثل في أن يقوم كل فردٍ بعمله على الوجه الأكمل، ويعود أفلاطون إلى تأكيد هذا المعنى بقوله: «إن العدالة تَعنِي أن يؤدي كل فرد وظيفة واحدة في

المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها»[1].

ومن ثَمَّ، فإن العدالة نتاجٌ للاعتدال، أو التوازن بين الطبقات التي يتألف منها المجتمع. فإذا اقتصرت كل طبقة على حدودها الخاص، وأدَّى أفرادها العمل الذي يلائمهم، فهذا هو العدل، وهذا هو ما يجعل الدولة عادلة. أما التعدي على اختصاصات المرء، أو حرمانه مما يمتلكه فإنه يُشكِّل ظلمًا صارخًا. وبعبارة أخرى فإن الظلم يحدث عندما تُنتهك الحدود الفاصلة بين الطبقات، ويصبح العمال والحرفيين– مثلًا– هم من يمتلكون السلطة السياسية، وعلى حدِّ قوله: «إن التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يَجُرُّ على الدولة أوخم العواقب، بحيث إن المرء لا يجانب الصواب إذ عَدَّ ذلك جريمة» (ف. 434، ص. 326).

وإذا كانت الدولة الفاضلة تَعنِي أساسًا الدولة التي تقوم على اللامساواة بين البشر، والمحافظة على الفوارق الطبقية بينهم، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف تصبح الدولة الفاضلة ممكنة؟ وكيف يمكن لها أن تبقى متماسكة؟

(1) أفلاطون: **محاورة الجمهورية**، فقرة 433، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص. 324. وسنشير إلى هذا المصدر في متن البحث من خلال الاقتصار على الفقرة والصفحة فقط.

ثانيًا: تأسيس الدولة الفاضلة.

(أ) أسطورة المعادن كأكذوبة.

يعتقد أفلاطون أن قيام الدولة العادلة يتطلب ترويج (أكذوبة) من أجل إقناع الناس بأنهم من معادن متباينة، ومن ثَمَّ يُسلِّمون بالتفاوتات الطبقية فيما بينهم، وبأن هذه التفاوتات أمورٌ يستلزمها النظام الطبيعي للدولة.

يقول أفلاطون:

«**لكي تخرج المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود، لابُدَّ من إقناع الحكام، والجنود، ثُم بقية المواطنين (...) بأنهم في الواقع لم يُولدوا ويتعلموا إلَّا في باطن الأرض، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الآن أن ينظروا إلى الأرض التي يسكنوها وكأنها مُربِّيتهم، وأن يَذُودوا عنها إذا هاجمها أحد، ويَعُدُّوا بقية المواطنين أَخْوَة، خرجوا من بطن الأرض نفسها**» (ف. 414، ص. 298).

لكن كيف يمكن إقناع أفراد الطبقات الثلاث بهذا الأمر؟

ببساطة شديدة عن طريق ترويج أسطورة معينة تتضمن أكذوبة حول هذا المعنى. ولذلك يلجأ أفلاطون إلى الأسطورة الفينيقية القديمة التي تقول: «**إن الناس أَخْوَةٌ؛ لأنهم خرجوا جميعًا من الأرض. غير أن الله، الذي فطرهم، خلقهم من معادن مختلفة؛**

فمزَجَ تكوين أولئك الذين يستطيعون الحكم بالذهب، ثُم مزج تكوين الجنود والمحاربين بالفضة، وتكوين الفلاحين والصُنَّاع بالحديد والنحاس» (ف. 415، ص. 299).

على هذا النحو فإن المعدن الذي خرج منه البشر هو الذي يُميزهم بوصفهم مؤهلين لأن يكونوا حكامًا، أو حُراسًا ومحاربين، أو عمالًا وحرفيين. ومن الجَدِيرُ بِالذِّكْر- كما يوضح أفلاطون- أن هذه الأسطورة كانت معروفة لدى اليونانيين، وقد ذكرها الشاعر اليوناني "هزيود" في كتاب "الأعمال والأيام"، ومن ثَمَّ، فإن مضمونها لا يحوي جديدًا؛ فهي تروي أمرًا يقول الشعراء أنه حدث في مناطق كثيرة من العالم، ولكنه لم يحدث في أيامنا هذه، وليس من السهولة إقناع أحد بأنه سيحدث مرة أخرى (ف. 414، ص. 298).

والسؤال الآن: أين تكمن الأكذوبة؟

إنها تكمن في الفكرة التي مؤداها أنه رغم كل الاختلافات بين البشر، فإنهم جميعًا أَخْوَةٌ. ومن ناحية أخرى، إذا كان النظام السياسي العادل يتطلب أن يؤدي كل فرد العمل الذي يتناسب مع قدراته الطبيعية، فإن أهمية هذه الأكذوبة تتمثل في كونها وسيلة لإقناع الناس بنظام العدالة عى هذا النحو، وإنْ كان «إريك فوجيلين» Eric Voegelin يرى أن ترجمة هذا المصطلح: ''ψεύτης'' إلى «أكذوبة نبيلة» ''Noble Lie'' هي ترجمة غير

سليمة، والأدق ترجمته إلى «أكذوبة كبرى» ''Big Lie''، وإنْ كان هذا لا ينفي عنها- كما يقول- دلالات النبل[1].

وعلى أية حال، فإن استعمالنا للصفة "نبيلة" مستوحى من الدلالات التي يُضفيها أفلاطون نفسه على هذا المصطلح؛ فهو إذ يعتبر هذه الأسطورة مجرد "حيلة" تحمل «أكذوبة» وعلى حدِّ قوله: «أكذوبة مفيدة وضرورية»، فإنه لا يجد أدنى حرج من القول بأنه «يجب على الآباء أولًا أن يقوموا بغرسها في نفوس أبنائهم منذ الصغر، كما يتعيَّن على الحكام ثانيًا أن يغرسوها في نفوس الجنود ثُم بقية المواطنين، لكي يدفعوهم إلى تصديقها، ومن بعدهم ذريتهم». (ف. 414، ص. 298-299).

وينبغي الإشارة هنا إلى أن «المنفعة»، و«النبل» ليسا مترادفين، ولكنهما يرتبطان بعضهما بعضًا في هذه الحالة؛ فالبعد النبيل في الأكذوبة يتمثل في استخدام الأسطورة استخدامًا نفعيًا؛ أي من أجل تعزيز العدالة، والمحافظة على التماسك الاجتماعي. وهذا يَعنِي أن المدينة تكون عادلة في حالة ما إذا كانت مُشيدة عن طريق هذه الأكذوبة[2].

---

(1) Voegelin, Eric: ***Order and History***, Vol. III (Plato and Aristotle), in: *The Collected Works*, Vol. 16, edited by: Dante Germino, Columbia: University of Missouri Press, 2000, P. 159.

(2) Rosen, Stanley: ***Plato's Republic: A Study***, New Haven: Yale Univ. Press, 2005, P. 99.

تستهدف «الأكذوبة النبيلة» إذن تحقيق التآلف بين الطبقات التي تتكون منها الدولة، ومن ثَمَّ فلا ينبغي النظر إليها على أنها مجرد "وسيلة" لتبرير التفاوتات الطبقية فحسب، وإنما هي أساسًا وسيلة فعَّالة للتلاحم والانسجام الاجتماعي والسياسي. فالمسألة المهمة إذن لم تَعُدْ ما إذا كانت الأكاذيب مشروعة من المنظور السياسي، أو متوافقة مع الأخلاقيات والقيم العامة، بل أضحت تتمثل بالأحرى في كيف يمكن للنظام السياسي أن يَفرض قواعد العدالة، وأن يعزز مبدأ المواطنة، وأن يحافظ على مبدأ تقسيم العمل، والأهم أن يدعم الانسجام والتوازن بين أفراد المجتمع[1].

كذلك فإننا نلاحظ أن الأكذوبة- في مثل هذا السياق- لا تستهدف الخداع عن طريق جعل الناس يؤمنون بما هو زائف بشأن حقيقة من الحقائق. وبعبارة أخرى فإنها لا تستهدف تشويه الحقيقة، أو حجبها، وإنما على العكس تستهدف إقرار حقيقة العدالة في المجتمع، وتدعيمها داخل النظام السياسي، حتى وإن كان ذلك من خلال الاستعانة بالأسطورة؛ وهو الأمر الذي يدفعنا، وفق ما تذهب «ديمترا كاسيميس» Demetra Kasimis، إلى وصف مثل هذه الأكذوبة (بالشكل الذي يطرحه أفلاطون) بأنها «سرٌّ معلنٌ» 'Open Secret'؛ وبمعنى آخر صياغة زائفة لتبسيط حقيقة العدالة وتقريبها إلى أذهان الناس[2].

(1) Kasimis, Demetra: "***Plato's Open Secret***", *Journal of Contemporary Political Theory*, 1 March 2016, P. 11.

(2) Ibid, P. 2.

نستنتج من هذا أنه لا يمكن اعتبار هذه «الأكذوبة» جزءًا من الدعاية الشمولية والاستبدادية التي تهدف في المقام الأول إلى السيطرة على المواطنين واستغلالهم، أو تحقيق مصالح شخصية معينة؛ فهي موجهة إلى كل الطبقات، وهدفها الأساسي هو إقناع الناس بضرورة إقرار العدالة- على هذا النحو السابق- وهي تتسم بسمة النبل؛ لأنها تحاول بطريقة رمزية تقريب الحقائق التي تعجز الأذهان البسيطة عن فهمها، وليست ذريعة للتلاعب بالحقائق على نحو ما نجده عند مكيافيلي[1].

ومن الناحية الأخرى نلاحظ أن تسويغ أفلاطون للأكذوبة هو تسويغ سياسي بالدرجة الأولى، وليس تسويغًا أخلاقيًّا؛ الأمر الذي جعله يُعلق أهمية كبيرة على الأكاذيب لأهداف سياسية وتربوية خالصة، ومن ثَمَّ فإن أهمية هذه الأسطورة في هذه الناحية تحديدًا نابِعًا من كونها بمنزلة عنصر من عناصر الضبط الاجتماعي، علاوة على كونها أسلوبًا لاستكشاف حقيقة العدالة ذاتها[2].

وهناك ملحوظة مهمة هنا، وتتمثل في أن الحكام أنفسهم لن يتم إقناعهم بصحة هذه الأكذوبة، وإنما سيقبلونها؛ لأنها مفيدة من

(1) Schofield, Malcolm: "***The Noble Lie***", in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by: G. R. F. Ferrari, Oxford: Cambridge Univ. Press, 2007, P. 159.

(2) Morgan, Kathryn A.: ***Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000, P. 163.

الناحيـة الـسياسية، أو بـالأحرى مـن منطلـق فائـدتها الاجتماعيـة ودلالتها السياسية المهمة. أما فيما يخص الجنـود والمساعدين، فـإن أفلاطون لم يناقش إمكانية الشك في أن يتم إقناعهم بهـا. وبالنـسبة لطبقة الصُنَّاع والحرفيين، فإنه يرى أنـه ينبغـي أن يـتم غـرس هـذه الأكذوبة في نفوس أبناءهم مـن خـلال التعليـم، حتـى تـصبح مـع مرور الأيام عقيدة مُترسخة[1].

وإذا نظرنا إلى جـوهر هـذه الأكذوبـة سـنجد أن هنـاك بعـض الصعوبات التي تتخلَّلها، ويقف على رأسها أن نجاحها يتوقف على مدى إقناع الناس بها. ولَّما كانـت الكلمات لا تـستطيع وحـدها أن تُقْنِع الناس على البقاء في أمـاكنهم الطبيعيـة، فإنـه مـن المستبعد أن يكون للأكذوبة مثل هذا التأثير الذي يقول به أفلاطون[2]. وعلاوة على ذلك فإنه على الرغم من التلفيق الواضـح في هـذه الأسـطورة، من حيث إقناع الناس بأمور زائفة حول أصلهم المشترك من ناحيـة، وتفاوتاتهم الطبيعية من ناحية أخرى، فإن الأكذوبة المُتـضمَّنة فيهـا غير مفيدة- مع هذا- كنموذج لتشييد النظام السياسي العادل[3].

---

(1) Rosen, Stanley: ***Plato's Republic***, P. 138.

(2) Aruffo, Madeline: "***Problems with the Noble Lie***", *The Core Journal*, No. 23 (Spring 2014), PP. 186-187.

(3) Gill, Christopher: "***Plato on Falsehood–not Fiction***", in: *Lies and Fiction in the Ancient World*, edited by: Christopher Gill, and T. P. Wiseman, Exeter: University of Exeter Press, 1993, P. 62.

(ب) دور الأسطورة في السياسة.

لَّما كان أفلاطون يُعوِّل على غـرس هـذه الأكذوبـة عـن طريـق التنشئة الاجتماعية حتى يتقبـل الأفـراد هـذا الوضـع عـلى أنـه أمـرٌ طبيعي، فإن الأسطورة تقوم بدور مهم في تشييد النظـام الاجتماعـي العادل، وتشكيل الحياة السياسية على النحو الذي تستلزمه العدالـة، والأهم الحفاظ على استقرار الأوضاع الطبقية والاجتماعية القائمـة. وعلى هذا النحو فإن الهدف مـن غـرس هـذه الأكذوبـة هـو هـدف سياسي وتربوي يتمثل في تعزيـز التماسـك الاجتماعـي بـين مختلـف الطبقات التـي تتكـون منهـا الدولـة مـن خـلال إقْنـاع أفـراد هـذه الطبقات بقبول أوضاعهم الطبقية والاجتماعية.

لكن من حيث الشكل، نلاحظ أن هناك ثلاثة عناصر مترابطـة تُميِّز طريقة تقديم أفلاطون لهذه الأكذوبة، وهي على النحو الآتي[1]:

1- يتسم طرح سقراط للأكذوبـة بقـدر مـن التـشكك والارتبـاك، وهو يدعي أنه شعر بالتردد لأنه حـاول أن يتوصـل إلى أفـضل طريقة ملائمة لتقديمها، ولكن الحقيقة أنـه وقـع في الارتبـاك؛ لأنه يعلم يقينًا أن ما يَذكُره يُعَدُّ "زيفًا".

2- نستنتج أن الكذب أمـر مـشين بطريقـة أو بـأخرى، وقـد أدرك "جلوكون" بعد سماعه للجزء الأول من الأسطورة أن سقراط له العذر في تردده، وقد أشار سقراط إلى أن هـذه القـصة تبـدو

---

(1) Schofield, Malcolm: "***The Noble Lie***", PP. 158-159.

بالية؛ أي إنها ليست من هذا النوع الـذي يمكـن أن يحـدث في أيامنا هذه.

3- لـيس مـن المـستغرب بعـد ذلـك أن يُعـرب المتحـاورون عـن شـكوكهم في أن الحـاكم نفـسه يمكـن أن يقتنـع بمثـل هـذه الأكذوبة. وقد أدرك "سقراط" نفسه في نهاية حديثـه بـأن ثَمَّـة ضرورة ملحة لأن يتم بذل المزيد من الجهد لإقناع كل الناس- بما في ذلك الحكام أنفسهم- بهذه الأكذوبة، وذلك عندما وجه التساؤل التالي لجلوكون: «هل يَعـرِف أيَّـة وسـيلة يمكـن مـن خلالها بَـثُّ الإيـمان بهـذه الأسـطورة؟» وأجابـه "جلوكـون" قائلًا: «لست أعرف أية طريقة لترويجها للجيل التالي سـوى أن يقوم الآباء والحكام على الـسواء بـدفع المـواطنين الحـاليين إلى تـصديقها، ومـن بعـدهم ذريـتهم في المـستقبل». ويَـرُدُّ عليـه "سقراط" بـأن «هـذه وسـيلة فعَّالـة، وستـساعد عـلى تحقيـق العدالة، بل وخلاص المدينة بأكملها».

من هنا تُمَثِّـل الأسـطورة عنـد أفلاطـون عنـصرًا مـن عنـاصر البحث عن الحقائق الفلسفية، ومن بينها حقيقة العدالة، وهـو يُـبرِّر اللجوء إلى أسطورة المعادن الثلاثة بوصفها «جزءًا من تنظيم الدولـة ذاتها: فهي عنده أكثر من كونها حيلة نلجأ إليها لأننا لا نجد مـا هـو أفضل منها، وإنما هي "خطة ضرورية" لها مبرراتهـا الأساسـية مـن أجل ضمان الانسجام بين طبقات المجتمع، ومهمتها لا تقتصر عـلى

الأمور الغيبية، والميتافيزيقية المتعلقة بأصل الكـون ومـصيره، وإنـما تمتد إلى صميم عملية الحكم السياسي ذاتها»[1].

لكن ثَمَّة تفسيرٌ مختلف لفكرة الأكذوبة النبيلة هنا، وهـو ذلـك التفسير الذي يطرحه «جان جاك روسو». فطبقًا له فـإن مـا يطرحـه أفلاطون ليست أسطورة تتضمن أكذوبة بالمرة، بل هـي مثلهـا مثـل «القصص الخيالية ذات الهدف الأخلاقـي، والتـي تُـسمى عـبرًا، أو حكايات تُروى لأخذ الموعظة؛ فهدفها ليس هو إخفـاء الحقيقـة، أو تمويهها، وهـي ليـست- ولا يجـب أن تكـون- سـوى غلافًـا يـضم حقائق نافعة في صور ملموسة لطيفـة. فالـشخص الـذي لا يَـروي حكاية خيالية إلَّا من أجل الحكاية نفسها، ليس بكـاذب بـأيِّ حـال من الأحوال»[2].

كذلك تتفق «حنَّه أرندت» مع روسو في هذا التفسير؛ فوفقًا لهـا إن الاعتقاد بأن أفلاطون هو مبتـدع الأكاذيـب النبيلـة في الـسياسة يقوم على تأويل غير دقيق لفقـرة مهمـة مـن «محـاورة الجمهوريـة»، وهي الفقرة التي يتحدث فيها عن إحدى الأسـاطير بوصـفها نوعًـا من الحيل «الزائِفة» (Pseudo ψεύδος). ولَّما كانـت هـذه اللفظـة الإغريقية تَعنِي في آن واحد «الخيـال»، أو «الخطـأ»، أو «الكـذب»؛

(1) زكريا، فؤاد: **دراسة لجمهورية أفلاطون**، ضـمن ترجمتـه للمحـاورة، ص. 171.

(2) روسو: **أحلام يقظة جَوَّال مُنفرد**، ص ص. 132-133.

حسب السياق، وكانت اللغة اليونانية قد دفعت أفلاطون عندما أراد تمييز "الخطأ العادي" عن "الكذب المتعمد"، إلى الحديث عن «التزييف الإرادي» 'Voluntary Falsehood' ("الكذب" Lie)، و«التزييف اللاإرادي، أو عن غير قصد» ' Involuntary, or Unwitting, Falsehood' ("الخطأ الناتج عن جهلٍ")، فإنَّ النصَّ يتضمن- كما يقول «إريك فويجيلين»- مقصدًا ساخرًا، ولا يمكن في ضوء هذا السياق أن يُفهم بوصفه دعوة إلى الكذب، بالمعنى الذي نفهم به هذا اللفظ في وقتنا الحالي[1].

من هذا المُنْطَلَق، يرفض «روسو» وكذلك «أرندت» اعتبار هذه الحيلة على أنها مجرد «أكذوبة»؛ لأنه- كما تقول «أرندت»- «إذا كان أفلاطون قد أباح الكذب في بعض الأحيان لخداع العدو السياسي، والحمقى من الناس، على اعتبار أن الكذب في هذه الحالة "مفيد كما يفيد الدواء الذي يصفه الطبيب وحده"، وإذا ما كان طبيب المدينة هو الحاكم، فإن هذا كله لا يجيز لنا القول بأنه أقر الكذب كمبدأ عام في الحياة السياسية»[2].

تُدلِّل «أرندت» على صحة تفسيرها هذا بأن الحقائق الفلسفية عند أفلاطون (كحقيقة العدالة مثلًا) تقع فيما وراء القول والبرهان، ومن ثَمَّ فإنها بطبيعتها واضحة بذاتها، ولا يمكن إظهارها ولا

(1) Arendt: "***Truth and Politics***", PP. 549, 574-575.

(2) Ibid, P. 575.

إثباتها إلَّا عن طريق البرهان العقلي؛ الأمر الذي حَدا به إلى الإيمان بأن الاعتقاد النابع من الفكرة المُتضمَّنة في الأسطورة، ضروري بالنسبة لأولئك الذين يفتقرون إلى إدراك ما هو ثابت وبديهي، ولا يقبل الجدل والنقاش، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إذا حاولت "القلة" الحكيمة، والعارفة أن تُقْنِع "الكثرة" (الجماهير) بحقيقة العدالة، فإنها تجد صعوبة في ذلك؛ لأن الحقيقة ذاتها لا يمكن أن تكون موضع إقناع، رغم أن الإقناع هو الطريقة الوحيدة المتاحة للتعامل مع "الكثرة". لكن بما أن "الكثرة" تندفع دومًا إلى تصديق أيّ شيء غير موثوق فيه تقريبًا، فإنه يمكن إقناعها بتصديق الحكايات الزائفة التي يَرويها الشعراء والتي تحمل دلالات مهمة لحقيقة معينة تعرفها "القلة" وحدها[1].

وعلى الرغم من وجاهة هذا التفسير الذي يطرحه كل من روسو وأرندت، فإنه تفسير غير صحيح- في تقديرنا- لأن روسو لم يقف على الأساس الذي تستند إليه هذه الفكرة عند أفلاطون؛ إذ نسي- أو بالأحرى تناسى- البعد الإرادي لإحداث تزييف متعمد في أذهان الناس، وذلك من أجل جعل هذه الأسطورة وكأنها حقيقة تاريخية. أما أرندت فقد تناست هي الأخرى أن أفلاطون ينظر إلى هذه الأكذوبة- على وجه التحديد- على أنها وسيلة فعَّالة

(1) Arendt, Hannah: ***Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought***, New York: The Viking Press, 1961, P. 132.

من شأنها أن تُقْنِع الناس بالتفاوت الطبقي، والمحافظة على النظام الهيراركي (الهرمي) Hierarchy الذي تقوم عليه العدالة. وقد أشار أفلاطون نفسه إلى الأكاذيب بوصفها نوعًا من الدواء المفيد، وفي نهاية الكتاب الثاني من «محاورة الجمهورية» نجده يصف الأكاذيب من هذا النوع بأنها أكاذيب نبيلة.

إذن فالأكذوبة النبيلة صورة من صور النفعية السياسية التي يحاول روسو، وفويجيلين، وأرندت، وغيرهم إبعادها عن أفلاطون. تستهدف الأكذوبة من هذا النوع تحقيق هدف يبدو مثاليًا من وجهة نظر أفلاطون، وهو تدعيم العدالة (كما يتصورها هو)، بغض النظر عن صحة الوسيلة نفسها. ولذلك كان «نيتشه» على حق عندما وصف أفلاطون بأنه المروج الأكبر «للأكذوبة التقريرية Actual Lie في السياسة، وهي تلك الأكذوبة التي تتصف بأنها شريفة "Honest'، وأصلية، وحاسمة»[1]. وكذلك يؤكد «كارل بادج» Carl Page أن إيمان أفلاطون بضرورة الأكاذيب السياسية النبيلة أمرٌ لا يقبل الشك[2].

---

(1) Nietzsche, Friedrich: ***On the Genealogy of Morality***, Third Essay, Pt. 1 (9), trans. by: Carol Diethe, edited by: Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006, P. 102.

(2) Page, Carl: "***The Truth about Lies in Plato's Republic***", *Ancient Philosophy*, Vol. 11, No. 1, 1991, P. 2.

تأسيسًا على ذلك، فإن أسطورة المعادن الثلاثة تروج لفكرة أنَّ الناس وُلِدوا أساسًا من طبائع مُتمايزة، لتناسب الأدوار الاجتماعية المختلفة، وتُدعم كذلك الفكرة التي مؤداها إن المواطنين مدينون بولائهم إلى النظام السياسي القائم. ومعنى هذا أن الأسطورة ذات دلالة محافظة أساسًا؛ لأنها تُرسخ للأوضاع الطبقية القائمة آنذاك في المجتمع اليوناني، من حيث التفاوت بين الناس، ووجود سادة وعبيد. ورغم ذلك فإن «جوناثان لير» Jonathan Lear يذهب إلى أنه على الرغم من أن هذه الأسطورة تحوي دلالة سياسية محافظة، فإنها ذات طابع ثوري من المنظور الإبستمولوجي؛ لأنها مُؤلَّفة أساسًا لمساعدة أولئك الذين يَفتقرون إلى القدرة على كشف الرموز والدلالات التي تحويها حقيقة العدالة، والتي تحاول الأسطورة بدورها أن تَبُثُّها في أذهانهم[1].

تُمثل أسطورة المعادن ميثاقًا للدولة المُنظمة والعادلة، ويمكن اعتبارها رباطًا لتعزيز الهوية الوطنية؛ أو هي بالأحرى أسطورة تؤدي وظيفتين متصلتين معًا: إحداهما تأسيس الهوية المشتركة التي تتجلَّى في فكرة الأُخُوَّة بين المواطنين (من حيث مولدهم من أصل واحد)، وثانيهما تبرير التفاوت الطبقي، ورد علَّة هذا التفاوت إلى

---

(1) Lear, Jonathan: "***Allegory and Myth in Plato's Republic***", in: *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, edited by: Gerasimos Santas, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, P. 32.

الإله وحده الذي خلقهم من معادن مختلفة؛ وبـذلك يـصبح التمايـز بين الناس مسألة حتمية[1].

كذلك فمن الملاحظ أن "الأكذوبة" مـن هـذا النـوع تعمـل في المقام الأول على تخفيف «حدة التـوتر بـين استحالة قيـام المجتمـع السياسي (الدولة) من ناحية، والذي يـرتبط فيـه كـل البـشر بـصلة الأُخُوَّة، وبين العيب الأساسي الذي يتخلَّـل المجتمعـات الـسياسية القائمة من ناحية أخـرى، وهـو العيـب الـذي يتمثـل في انتهكاهـا للأُخُوَّة الطبيعية بـين البـشر، وفـصلها بطريقـة أو بـأخرى بـشكل تعسفي بين الإنسان وأخيه الإنسان». من هنا تأتي الأكذوبـة النبيلـة لحل ذلك التناقض عن طريق تحويل أذهان الناس مـن الأُخُـوَّة مـع كل البشر إلى الأُخُوَّة مع مواطني الدولة وحدهم، وبحيـث تَغـرِس فيهم فكرة أنهم لم يَعُدْوا أبناء للأرض بوجه عام، بل بالأحرى أبنـاء ذلك الجـزء المحـدد مـن الأرض (مجـتمعهم الـسياسي الخـاص، أو دولتهم التي يَدُونُون لها). وهذه العملية من شأنها أيضًا أن تؤسِّـس للدول الأخرى بوصفها أعـداء. ومثـل هـذا الـولاء بـين مـواطني الدولة ضروري من أجل اعتراف المواطنين بالسلطة المطلقة للحاكم الفيلسوف- على النحو الذي يتصوره أفلاطون[2].

---

(1) Strauss, Leo: "***The Origins of Political Science and the Problem of Socrates, Six Public Lectures***", ed. by: David Bolotin, and Others, *Interpretation (A Journal of Political Philosophy)*, Vol. 23, No. 2 (Winter 1996), P. 185.

(2) Ibid, PP. 185-186.

هكذا فإن أهمية هذه الأكذوبة تنبع مـن كونهـا وسـيلة لخـروج الدولة العادلة إلى حيز الوجود، ورباطًـا وثيقًـا يـصل بـين مـواطني الدولـة بعـضهم بعـضًا. وفي بدايـة الكتـاب الـسابع مـن «محـاورة الجمهوريـة»، ومـن خـلال (أسـطورة الكهـف)، يُـشبِّه أفلاطـون الوجود الإنساني بسجن داخـل كهـف، ويُميِّـز بـين ثـلاث مراتـب للمعرفة، أعلاها «العقـل» Reason أو الفهـم، وأدناهـا «التخيـل» Imagination، ويتوسطهما «الاعتقـاد» Belief. ولـذلك إذا كانـت أسـطورة المعـادن ذات دلالـة **"سياسـية"** بالدرجـة الأولى، فـإن أسطورة الكهف، وفق مـا يـرى «سـتانلي روزن» Stanley Rosen، ذات دلالة **"سيكولوجية"**؛ لأنها تتعامل مع حالة النفس البـشرية في صعودها من عالم الصور والظلال إلى عالم المُثل والأفكـار الخالـصة (الحقائق في ذاتها)[1]. ومع هذا فإن «جوناثان لير» يرى أن أسـطورة الكهف مجرد إعادة صياغة للأكذوبـة النبيلـة التـي تحويهـا أسـطورة المعادن، ولكن بصورة أخرى؛ فإذا كانت أسـطورة المعـادن موجهـة إلى الأطفال، فإن أسطورة الكهف موجهة إلى الأفراد البالغين[2].

على هذا النحـو تمتـزج الأسـطورة بـالواقع، ويمتـزج الزيـف بالحقيقة، وتصبح الأكاذيب النبيلة عند أفلاطون وسـائل ضروريـة في العملية السياسية تستهدف- ضمن ما تستهدف- تدعيم العدالـة

---

(1) Rosen, Stanley: ***Plato's Republic***, P. 127.

(2) Lear, Jonathan: "***Allegory and Myth in Plato's Republic***", P. P. 34, 38.

والعمل بمقتضى قواعدها. لا يُهِمّ إذن مدى صحة الوسيلة، وإنما المهم هو تحقيق المِثال الخالص للعدالة. وبذلك تصبح الأساطير والحكايات الزائفة عناصر فعَّالة لإقرار الحقيقة، وكما يقول أفلاطون: «إذا كان الصدق شيئًا جليلًا ورائعًا وخالدًا، فإنه ليس من السهل إقناع الناس به»[1].

(ج) التوظيف السياسي للدين.

تُمثِّل أسطورة المعادن مصدرًا خصبًا لبعض المعَاني والدلالات التي تُبرِّر الخداع- وإنْ لم يكن بهدف تزييف الحقيقة ذاتها- تحت مُسمى "الأكاذيب النبيلة"، حتى وإن كان استعمال أفلاطون لهذه الأسطورة يقوم على أساس أنها وسيلة فعَّالة لتدعيم العدالة؛ لأن أفراد المجتمع إما غير قادرون على معرفتها، أو أنهم لا يرغبون في الالتزام بقواعدها والتمسك بنظامها[2].

لكن كان على أفلاطون أن يلجأ إلى الدين لتسويغ النظام الطبقي، وتدعيم نموذج الحاكم الفيلسوف بوصفه الإنسان الوحيد الذي يَعرِف الحقائق المطلقة، والذي يستطيع أن يحققها في الميدان السياسي. ليس أدل على الاستعمال النفعي للدين عند أفلاطون من

(1) أفلاطون: **محاورة القوانين**، ترجمها إلى الإنجليزية: د. تيلور، تعريب: محمد حسن ظاظا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص. 140.

(2) Huard, Roger L.: ***Plato's Political Philosophy: The Cave***, New York: Algora Publishing, 2007, PP. 90-91.

أنه في الجزء الثاني من الأكذوبة، نجده يُبرِّر مبدأ التقسيم الطبقي للمجتمع بأن الآلهة هي التي أرادته؛ حيث يقول: «إذا تسرب الشك إلى نفوس المواطنين في هذا المبدأ، أو فكروا في الثورة عليه، فإنه يتعيَّن على الحكام أن يكذبوا عليهم بأن يقولوا لهم أن (الآلهة) هي التي قد أرادت هذا التقسيم وباركته، وأن هذا أمر قضت به (النُّبُوءَةُ)»[1].

يوضح «ليو شتراوس» (Leo Strauss) أن «محتوى هذا الجزء الثاني يُعَدُّ قويًّا؛ لأنه يعزو التفاوت بين البشر إلى المشيئة الإلهية؛ الأمر الذي من شأنه أن يجعل التقسيمات الطبقية أمرًا غير قابل للشك»[2]. كذلك فإن التوظيف السياسي للدين عند أفلاطون يتضح في سياق تأكيده على وجود عقوبات إلهية (علاوة على العقوبات السياسية) على كل من يخرج عن التسلسل الهرمي، وهي عقوبات من شأنها أن تجعل كل المواطنين يُطيعون حكامهم، ومن شأنها أن تجعل الجنود يدافعون عن الدولة بكل إخلاص[3].

هكذا يطرح أفلاطون كيفية تأسيس الدولة العادلة، ويؤكد أنها لن تُوجد إلَّا إذا آمن كل إنسان بتلك الأكذوبة التي تقول إن طبائع

(1) زكريا، فؤاد: **دراسة لجمهورية أفلاطون**، ص. 171.

(2) Strauss, Leo: ***The Origins of Political Science and the Problem of Socrates***, P. 185.

(3) Strauss, Leo: ***The City and Man***, Chicago: Rand McNally, 1964, P. 103.

البشر امتزجت بها معادن مختلفة، مؤكدًا في الوقت ذاته على ضرورة استخدام هذه الأكذوبة وذلك عن طريق ترويج أسطورة معينة لا تهدف إلى التزييف بالمعنى الدقيق، وإنما هي أقصوصة رمزية تستهدف تقريب حقيقة العدالة إلى الأذهان، وتدعيمها في الدولة؛ أعني حقيقة المساواة بين البشر من جهة، ولا مساواتهم من جهة أخرى: المساواة (عن طريق تعزيز أُخُوَّتهم النابعة من أصلهم المشترك، والقرابة الوثيقة بينهم، من حيث خروجهم جميعًا من باطن الأرض)، وعدم المساواة (عن طريق جعلهم يعتقدون بأن طبائعهم متباينة وقدراتهم مختلفة). وقد وجد أفلاطون ضالَّته في الأكذوبة المُتضمَّنة في أسطورة المعادن، ودعا الحاكم إلى غرس هذه الأكذوبة في أذهان الناس؛ لتحقيق الانسجام الاجتماعي.

الفصل

الثاني

2

الأكاذيب النافعة والأكاذيب الضارة

في إطار حديثه عن تنشئة الأطفال، وتـدريب الحُـراس، يَعيـب أفلاطون على هـوميروس وهزيـود وغيرهمـا مـن الـشعراء تـرويج الأقاصِيص التي تتضمن أكاذيب حول أحـداث أسـطورية معينـة. وقد طالب باستبعاد تلك الأقاصِيص التي تصور الآلهة على أنهـا في حالة اقتتال مستمر وحرب دائمة فيما بينها، وأنهـا تَنـصِب الفخـاخ وتحيك المؤامرات ضد بعضها بعـضًا، وأنهـا المـسئولة عـن الـشر في العالم، والدمار الذي لِحَقَ بـالكون، وكـذلك تلـك الأسـاطير التـي تحكي خداع الآلهة للبشر. كما يجب في رأيه استبعاد تلك الأقاصِيص التي تُروى عن خوف الأبطال والعظـماء، ونـواحهم وأنيـنهم عـلى فقـدانهم لأحبـائهم؛ لأن هـذه الأقاصِـيص مـن شـأنها أن تُحـوِّل الأطفال إلى جبناء، إذ الطفل لا يستطيع أن يُميِّز في هذه السن بين ما هو زائف، وما هو حقيقي، وكل ما يتلقاه ذهنه ينطبع فيـه بعمـق لا تمحـــوه الأيـــام (ف. 377، ص. 246، ف. 387، ص. 259-260).

لكن أفلاطون يفرق هنا بـين نـوعين مـن الأسـاطير: أسـاطير تحوي أكاذيب ضارة، وأخرى تتـضمّن في طيَّاتهـا أكاذيـب مفيـدة. فماذا عن النوع الأول؟

أولاً: الأكاذيب الضارة.

يمكن القول: إن هذا النـوع مـن الأكاذيـب يُـروى لإحـداث تزييف متعمد لأغراض دنيئة، ويندرج في إطاره تلـك الأقاصِـيص التي تصور الآلهة والأبطال بطريقة غير لائقة. وهـذا النـوع هـو مـا يُطلق عليه أفلاطون بالخداع الدنيء، ويَعنِي بـه «اسـتقرار الجهـل في نفس الشخص المخدوع حـول حقيقـة مـن الحقـائق؛ أي في أسـمى أجزائـه» (ف. 382، ص. 253). ومـن ثَـمَّ فـإن هـذا النـوع مـن الأكاذيب مرفوض دائـمًا؛ لأنـه يـستهدف أساسًـا تـشويه الحقـائق، واختلاق ما هو غير موجود أصلًا؛ لأهـداف خسيـسة، وكـما يُعـبِّر «مارسيليو فيسينو» Marsilio Ficino عن ذلك بقولـه: «نظـرًا لأن

الحقيقة تنصبُّ على كشف ما هو موجود بالفعل، فإن الكذب (أو "التزييف المتعمد للحقيقة") يتجه نحو اللاوجود، ويترتب على ذلك أنه كلما تم استعمال الأكاذيب- بمعنى تغيير طبائع الأشياء- ازددنا انزلاقًا نحو العدم»[1].

ثانيًا: الأكاذيب النافعة.

يُطلق أفلاطون على هذا النوع من الأكاذيب مُسمَّى «الأكاذيب الملفوظة»، وهي التي تستهدف تحقيق نفع اجتماعي أو سياسي بقدر معين. فرغم أن الأساطير التي تُروى للأطفال من حين إلى آخر غير حقيقية، فإن مهمة بعضها هي «تنمية روح الشهامة والنبل في طبائعهم ونفوسهم». كذلك فإن أسطورة المعادن تقع ضمن الأكاذيب النافعة والضرورية؛ لأنها تساعد على ترسيخ قيمة العدالة. ومن هنا تُستعمل الأكاذيب النافعة لأهداف سياسية وتربوية، وتتمثل وظيفتها في أنها «وسيلة فعَّالة من وسائل التربية مثلما أننا نبدأ بتربية الأطفال عن طريق رواية قصص خيالية، والتي لا تَعدو إجمالًا أن تكون من قبيل الأكاذيب، وإنْ كان لها من الصدق نصيب ضئيل» (ف. 377، ص. 245).

كذلك يقع في إطار هذا النوع من الأكاذيب: «الكذب على الأعداء، والحمقى من الناس. وعندئذ تكون للأكذوبة الملفوظة

(1) Ficino, Marsilio: ***When Philosophers Rule***, trans.: Arthur Farndel, London: Shepheard-Walwyn, 2009, P. 11.

فائدتها وقيمتها، وتُعَدُّ نوعًا من الوقاية. كذلك يكون للكذب فائدته في تأليف الأساطير التي تقرب الحقائق إلى الأذهان، وذلك عندما نحاول- نتيجة لجهلنا بالوقائع الصحيحة في الماضي- أن نُقرِّب حقيقة من الحقائق عن طريق أكذوبة» (ف. 382، ص. 253).

نستنتج من ذلك أن الأسطورة التي تؤكد أُخُوَّة البشر من جانب، وتفاوتهم من جانب آخر، رغم كونها نوعًا من "الخيال"، فإنها تظل مع هذا ضرورية ونافعة؛ لتأسيس المدينة العادلة، وبحيث يمكن اعتبارها "تزييفًا نبيلًا". وتتمثل المهمة الرئيسة لها- كما سبق القول- في التوفيق بين طموحات الطبقات الثلاث، وتحقيق الانسجام الاجتماعي فيما بينها.

ومن الجَدِيرِ بِالذِّكْر أن «الفارابي» (874-950 م) أخذ عن أفلاطون فكرة «الأكذوبة النبيلة»، وسوَّغ لهذا النوع من الخداع في السياسة، وذلك عندما أجاز للإنسان المسلم التقيِّ أن يتظاهر بالنفاق من أجل حماية نفسه من الهلاك، وهذا ما يُعرف بـ(احتيالات الأتقياء) ‘Pious Frauds’. ويوضح الفارابي مشروعية الخداع السياسي والديني من هذا النوع عن طريق قصة «الزاهد الورع» والتي تحكي ملامح من سيرة أحد الزاهدين الورعين، وقد أراد يومًا ما أن يعتزل حياة الفسق والصخب التي يعيش فيها أهل بلدته. وقد كان هذا الزاهد معروفًا باستقامته، وتفانيه في تأدية الصلوات والعبادات الدينية؛ الأمر الذي أثار

غضب حاكم البلدة، وقد كان ظالمًا مستبدًا. وخوفًا من بطش الحاكم، أراد هذا الزاهد أن يهرب من المدينة لكي يحمي نفسه من الاضطهاد، ولكن الحاكم أمر بأن يتم القبض عليه، وبأن يتَّخذ الحُراس كافة الاحتياطات والتدابير لكي لا يهرب من المدينة. ولم يجد الزاهد حيلة سوى أن يرتدي ملابس السكر والعربدة، وأن يتظاهر بالفسق والمجون لكي لا يَتعرَّف عليه أحد. وقد ظل حاله كذلك حتى اقترب من بوابة المدينة في أول الليل، وعندما سأله الحُراس: "من أنت؟" ردَّ عليهم: "أنا الزاهد الورع الذي تبحثون عنه"! فظن الحُراس أنه شخصٌ مجنونٌ يُداعبهم ويمازحهم، فتركوه يمضي إلى خارج المدينة. وبهذه الحيلة استطاع الزاهد الورع أن يهرب من المدينة بطريقة آمنة دون أن يكون قد كذب في حديثه[1].

توضح هذه القصة– على ما فيها طرافة– دلالة ومشروعية هذا النوع من الخداع في الحياة السياسية والدينية، كما توضح أن الخداع يمكن أن يحوي في طيَّاته قول الصدق ذاته؛ وبمعنى آخر فإن قول الحقيقة كاملة قد يكون بنية الخداع النبيل! وبالمنطق نفسه، يجوز للحاكم المسلم، وفقًا للفارابي، ممارسة هذا النوع من الخداع، في حربه ضد الكفار، من أجل كشفهم وقتالهم! كما يجوز للمسلم أن يتظاهر بعدم الإسلام خوفًا من الاضطهاد في مجتمع يضطهد

(1) Strauss, Leo: "***How Fārābī Read Plato's Laws***", in: *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago: Chicago Univ. Press, 1988, P.135.

المسلمين. وهنا نجد أن الخداع– رغم كونه رذيلة– فإنه يُعَدُّ مُبررًا من أجل تحقيق الأهداف النبيلة والسامية التي يحض عليها الدين، ومن بينها محاربة الكفار!

وفي الحقيقة إن فكرة «التقيَّة» عند الفارابي، وعند الشيعة عمومًا، تحوي دلالات سياسية مهمة؛ إذ أنهم يستخدمون هذه الفكرة لاستحلال الكذب السياسي والديني تحت مظلة التقيَّة والتعريض، ومن ثَمَّ يصبح من المشروع أن يُظهر الإنسان المسلم (الشيعي) خلافَ ما يُبطن، أو أن يُخفي ما يعتقده، من أجل الحيلولة دون وقوع ضرر في عقيدته أو دنياه، أو من أجل حماية نفسه وحياته من الهلاك في ظل وجود حاكم ظالم وجائر. وقد اعتبر الشيعة فكرة التقيّة (أو التخفي والاستتار)، في الأمور الدينية والسياسية، من أصول الدين، ومن الأمور الضرورية لحياة الإنسان المسلم الشيعي.

كذلك فقد تأثر الفيلسوف الأمريكي «ليو شتراوس» (1899–1973) بفكرة «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون، وأيضًا بفكرة "الحاكم الفيلسوف". ووفقًا لشتراوس، لابُدَّ أن تكون في كل دولة ديمقراطية ليبرالية مجموعة من النخبة المثقفة والتي تمتلك الحقائق السياسية. وقد برَّر شتراوس من خلال هذه الفكرة– بتأثير من أفلاطون– استخدام الخاصة (النخبة المثقفة) للأكاذيب بوصفها خداعًا نبيلًا يستهدف تدعيم "الديمقراطية الليبرالية" بوصفها الخير السياسي الأعظم للمجتمعات الغربية. ومن ناحية أخرى برَّر شتراوس للنخبة المثقفة خداع الجماهير وعدم الإفصاح لها عن

«الحقائق المجردة[*]» 'Hard Truths' (أو المرّة)، مُسوِّغًا ذلك بأن الحقائق التي تمتلكها النخبة «ليست جميعها صالحة للاستهلاك العام». وبعبارة أخرى، يجب على النخبة المثقفة أن تكذب على الجماهير، وفق مايرى «شتراوس»، وأن تُخفي عنها بعض الحقائق المهمة؛ أيّ أن تمارس خداعًا لها من أجل مصلحتها. ولذلك، فإن توظيف النخبة المثقفة «للأكاذيب النبيلة» لا يستهدف سوى تدعيم الإيمان بالله، وتحقيق العدالة والخير في المجتمع. ومن هنا يتعيَّن عليها «أن تُمارس الكذب النبيل ليس فقط على الشعب بأسره، ولكن أيضًا على رجال السياسة». فهذه الأكاذيب ضرورية- على حد قول شتراوس- «من أجل اصطفاف الجماهير (غير المثقفة) وانقيادها»[1]. وهكذا نصح شتراوس النخبة المثقفة، التي ينبغي أن

(*) بتأثير من أفلاطون، ادَّعى شتراوس أن الحقائق الفلسفية "قاسية"، وليس من الملائم الإفصاح عنها لكل الناس؛ لأنها تُمثِّل- في حد ذاتها- وقائع غير سارة للجمهور العادي، ومن شأنها كذلك أن تؤثر سلبًا على استقرار الحياة الفردية، وأن تُشكِّل تهديدًا للنظام والاستقرار السياسي، وأن تهدد توازن الشروط الخاصة بالبنى الاجتماعية والسياسية للدولة. وبهذه الطريقة، نجد شتراوس يسير على نفس الخط الذي اختطه الفلاسفة ورجال السياسة في احتقارهم للجمهور الذي يفتقر إلى خاصية المعرفة في ذاتها، والقدرة على كشف الحقائق الكبرى الأصيلة في الحياة الإنسانية وهي حقائق قد تتعارض مع معتقداته الدينية الخاصة، ومن بين هؤلاء الفلاسفة: أفلاطون، والفارابي، على سبيل المثال.

(1) Zuckert, Catherine H., and Michael P. Zuckert: ***The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy***, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006, P. 7.

تضع الأُطر الحاكمة للقيادة السياسية، باتِّباع سياسة الخداع النبيل!

وفي حقيقة الأمر إن فاشية شتراوس في هذا الجانب تتضح من خلال تبريره لهذا النوع من الخداع في السياسة، وكذلك من خلال دعوته لاستعمال الدين بوصفه أداة نافعة في العملية السياسية، بل ومن خلال إقراره بمشروعية توظيف الأساطير الدينية من أجل تحقيق الهدف السياسي الأسمى (النظام الديمقراطي الليبرالي)؛ فذلك من شأنه أن يخدم السياسة- في نظره- بشكل أفضل.

وبوصفه صَهيونيًّا، نجد شتراوس يُقدِّم بهذا التوظيف السياسي النفعي والتكييف الأيديولوجي المُتعسف للدين، وللأساطير الدينية، المشروعية الفكرية والسياسية للدعائم التي قامت عليها الصَّهيونية. وتوضح «شادية ب. دروري» Shadia B. Drury هذه النقطة بقولها: «إن مذهبه السياسي يقوم على أساس ربط السياسة بالأبعاد الأخرى للحياة الاجتماعية وبالمعايير الأخلاقية والدينية والجمالية؛ فهو يعتقد أنه إذا كانت فكرة الإيمان الديني بالمصير الكوني للأمة هي محض خرافة، أو أسطورة، فإنها أسطورة مفيدة- وعلى حدِّ تعبيره "أكذوبة نبيلة"، أو احتيال تقويٌّ ضروري لإثارة الحماس والتضحية بالنفس ورفع عزيمة الجنود في قتالهم ضد العدو»[1].

وعلى أية حال، إذا عدنا إلى أفلاطون سنجد أن بعض

---

(1) Drury, Shadia B.: ***The Political Ideas of Leo Strauss***, New York: Palgrave Macmillan, 2005, xxxvi.

الأكاذيب تُعَدُّ وسائل ضرورية من أجل تحقيق أهداف سياسية نبيلة، ولكن السؤل الذي يطرح نفسه: مَنْ الذي يحِقُّ له استعمال الكذب النبيل في السياسة؟

يذهب أفلاطون إلى أن استخدام هذا النوع من الأكاذيب يُعَدُّ مشروعًا للحكام فقط، وذلك بوصفه نوعًا من الدواء، من أجل سعادة المواطنين، ورفاهية الدولة ككل، ويتضح ذلك من قوله: «قد يضطر الحكام إلى الكذب من أجل نفع المحكومين، وهذا النوع من الكذب نافع بوصفه "دواءً"» (ف. 459، ص ص. 358-359). ويؤكد العديد من الباحثين، مثل «جوناثان هيسك»[1] Jonathan Hesk، و«كارل بادج»[2]، و«أولوف بيترسون»[3] Olof Pettersson، و«س. د. س. ريف»[4] C. D. C. Reeve أن استعمال هذا النوع من الأكاذيب مقصور على الحكام وحدهم، أو ما يدعوهم أفلاطون بالأوصياء، وتقع على عاتقهم مهمة إقناع الطبقات الأخرى بها.

---

(1) Hesk, Jonathan: ***Deception and Democracy in Classical Athens***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001, P. 190.

(2) Page, Carl: "***The Truth about Lies in Plato's Republic***", P. 2.

(3) Pettersson, Olof: "***Political Reluctance: On the Noble Lie in Plato's Republic***", *Elogos (Journal for Philosophy)*, No. 21, 2014, PP. 22-23.

(4) Reeve, C. D. C.: ***Philosopher-Kings***, Princeton: Princeton Univ. Press, 1988, P. 210.

وهكذا إذا كان الكذب أمرًا مذمومًا من الناحية الأخلاقية، فإن للحكام وحدهم الحق في استعماله في بعض الأحيان. ومن هنا فإن استخدام الحاكم للكذب يُمثِّل ضرورة واستثناءً، في نظر أفلاطون، وليس مبدأ دائمًا السياسة، وتنبع ضرورته من استعماله كدواء لشفاء المرض الذي قد يُصيب الدولة، وعلى حدِّ تعبيره: «**إذا كانت الأكذوبة معدومة الجدوى بالنسبة إلى الآلهة، ولا تفيد إلَّا البشر بوصفها دواءً، فإن وصف هذا الدواء ينبغي أن يقتصر على الأطباء، أما الأفراد فليس لهم به شأن (...) فإذا ما أُبيح لأحد أن يكذب، فينبغي ألا يكون ذلك إلَّا للحكام وحدهم. فلهؤلاء الحق في خداع الأعداء، أو الكذب على المواطنين، إذا اقتضى الصالح العام ذلك**» (ف. 389، ص ص. 262-263).

ثالثًا: الكذب من جانب المحكومين.

لَمَّا كانت الأكاذيب في السياسة تُستخدم كدواء لعلاج الفساد الذي ينخر في أوصال الدولة، وبالتالي فإن وصفها يقتصر على الحكام وحدهم، فإن المواطنين العاديين لا يجوز لهم ممارسة الكذب أو اللجوء إليه تحت أيِّ ظرف من الظروف، ومن ثَمَّ فإن الكذب من جانب المحكومين يُمثِّل فسادًا عظيمًا؛ لأنه قد يؤدي إلى هلاك الدولة. وقد أكد أفلاطون على ذلك بقوله: «**على الرغم من أننا نُبيح الكذب للحكام، فيجب أن نَعُدُّ من يكذب من الرعايا على حكامه آثمًا، بل أكثر إثمًا من المريض الذي يخدع طبيبه، أو التلميذ الذي**

يُخفي على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسيمة، أو الملاح الـذي لا يُدلي لقائد السفينة بحقيقة ما يجري في السفينة وبين ملاحيها، وما يفعله هو وبقية زملائه» (ف. 389، ص. 263).

نلاحـظ أن إقـرار أفلاطـون بمـشروعية الكـذب مـن جانـب الحكام يقوم على أساس نفعي بالدرجة الأولى، وكذلك فـإن إقـراره بعدم جواز الكذب من جانب المواطنين، وخاصـة عنـدما يكـذبون على القضاة ورجال الدولة، يستند إلى أساس نفعي. فـإذا كـان مـن الواجب على الطبيب أن يكذب على مريضه كي لا يُـصاب بـالقلق، أو تزداد حالته المرضـية سـوءًا، وإذا كـان مـن الواجـب عـلى ربـان السفينة أن يكذب على البحارة كي لا يَنتـابهم الخـوف مـن الهـلاك؛ فمن الجائز للحاكم أن يكذب على الشعب من أجـل تحقيـق الأمـن والاستقرار، أو إصلاح فساد معين، أو لمنـع وقـوع ضرر يمكـن أن يَحيـق بالدولـة. وبـالمنطق نفـسه يجـوز للحـاكم- بآليـة مناسـبة- استخدام الأقاصِيص الزائفة من أجـل أن يـبرهن مـن خلالهـا عـلى صحة حقيقة معينة، كحقيقة العدالة مثلًا.

يوضح أفلاطون كذلك أهميـة الثـواب والعقـاب المُتـضمَّن في الأساطير، مؤكدًا على ضرورة أن تكون هنـاك وسـيلة لعقـاب مـن يكذب على الحاكم، ويبدو ذلك واضحًا من قوله: «**إذا تبيَّنَ للحاكم أن هناك مَنْ يكذب من العمال والحرفيين، وخصوصًا إذا ترتبت على**

أقواله ضررًا معيَّنًا، فإن عليه أن يُعاقِبه؛ لأنه يرتكـب مـا مـن شـأنه تعطيل نظام الحكم في البلاد» (ف. 389، ص. 263).

إذا ما تـساءلنا عـن الأسـباب التـي جعلـت أفلاطـون يُعطـى للحكام الحق في الكذب على المواطنين، في حين لا يجوز لأيِّ مواطن أن يكذب على الحاكم، فإن إجابته تتضح من اعتقاده بأن الحكام هم أصحاب المعرفة الحقيقيـة بـأمور الـسياسة، والقـادرون عـلى قيـادة الدولة على أساس معرفتهم بالفضائل الـسياسية. وبعبـارة أخـرى، فإن الحكام هـم وحـدهم المؤهلـون للمحافظـة عـلى نظـام المدينـة الفاضلة، علاوة على أنهم القادرون على تحديد الوسائل التـي تُمكِّـن الدولة من أن تـصبح أكثـر اسـتقرارًا، وانـسجامًا، وبحيـث تكـون قراراتهم صائبة حتى لو تعارضت مع القوانين السائدة. أمـا غـيرهم من النـاس فـإنهم لا يمتلكـون- كـما يقـول أفلاطـون- مثـل هـذه المعرفة، وأقصى ما يمتلكونه هو الرأي، أو الظَّـنُّ، وهـذا الظـن قـد يكون «مفيدًا في إنجاز كل خير من الأعمال، ولكنه لا يبقى ثابتًا وقتًا طويلًا، ومن ثَمَّ فإنه ليس له قيمة كبيرة؛ لأنه لـيس يقينيًّـا مـا دام أن المرء لم يُدعِّمه بالبرهان العقلي»[1].

وهكذا، فإن الحكام الفلاسـفة (القلـة المـستنيرة) التـي تحتكـر وحدها معرفة الحقائق، والحكمة السياسية، وحسن توجيه الدولـة،

(1) أفلاطون: «**في الفضيلة (محاورة "مينون")**»، ف. 98، ترجمة: عزت قـرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2001، ص. 151.

هم الذين يحِقُّ لهم استعمال الكذب من أجل تحقيق أهـداف سياسـية مهمة. أما بقية المواطنين فغير مـسموح لهـم بممارسـة الكـذب، بـل ويجب أن يُحكموا بوسائل القوة، سواء كانت قـوة ماديـة (العنـف)، أو خطابية (الكذب). وبهذه الطريقـة فـإن ضرورة الأكاذيـب عنـد أفلاطون تنبع، وفق ما يقـول «سـتانلي روزن»، مـن كونهـا مـواعظ حسنة- إذا جاز التعبير- وأدوات مـساعدة للحـاكم[1]. وهـو أمـر يدعو في واقع الأمر إلى مزيد من القلـق وعـدم الارتيـاح في فلـسفة أفلاطون.

---

(1) Rosen, Stanley: ***Plato's Republic***, P. 144.

الفصل

الثالث

3

السلطوية السياسية

أولاً: الحاكم الفيلسوف في مواجهة الطبقات الأخرى.

إذا كان جوهر تصور أفلاطون للنظام السياسي يقوم على أساس فكرة "الصفوة" المتميزة والواعية بأمور الحكم، والتي تحتكر وحدها معرفة الخير السياسي، فإننا نجده يؤكد أنه «لا يَهُم في الدولة العادلة أن تكون لها قوانين مكتوبة، وأنه إذا كان هناك من تشريع، فهو من عمل الملك، ومع ذلك فإن أفضل شيء أن لا يتوجَّب أن يحكم القانون، بل إن الإنسان الذي يمتلك قوَّة عقلية مصحوبة بالحكمة السياسية، هو الذي يجب أن يحكم». ويرجع ذلك إلى أن القانون «لا يدرك على نحوٍ تامٍّ ما هو الأنبل والأكثر عدلًا للجميع، ولذلك لا يستطيع أن يضع الأفضل موضع التنفيذ»[1].

(1) أفلاطون: «**محاورة رجل الدولة**»، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، ص ص. 166–167.

ويحدد أفلاطون ثلاثة شروط أساسية يجب أن تتوافر في الشخص المؤهل لقيادة الدولة، وهي: (1) الحكمة السياسية، و(2) القدرة، و(3) سعيه الدائم إلى ما يراه نافعًا للدولة (ف. 412، ص. 295). لكن ما الذي يَعنِيه أفلاطون بقوله إن الحاكم يجب أن يسعى دائمًا إلى ما هو نافع للدولة، وتحقيق الصالح العام؟ وهل ينبغي عليه أن يلتزم بالقوانين دائمًا وفي كل الأحوال؟

يذهب أفلاطون إلى أنه على الرغم من أهمية وجود القوانين لمساعدة الحاكم في تنظيم شئون الدولة، فإنه لا ينبغي عليه أن يلتزم بها في بعض الأحيان؛ لأن الحكم يتطلب معرفة خاصة، والفيلسوف وحده هو مَنْ يمتلك هذه المعرفة، وهو مَنْ يستطيع أن يحقق مُثل الخير والعدالة في الدولة؛ الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن ثَمَّة ضرورة، وفقًا لأفلاطون، لأن يحوز الحاكم سلطة مطلقة لكي يَفرض قراراته، وسيطرته على المحكومين، ولكي يضمن ولاءهم وخضوعهم له.

معنى هذا أن للحكام مكانة أسمى من كل فئات الشعب، وإلى الحد الذي راح معه أفلاطون يتصور أن «من واجبات الدولة أن تُقيم لهم النُصُب التذكارية وتُقدم من أجلهم القرابين، وتَعُدُّهم آلهة مباركين، وإلا تَعُدُّهم- على الأقل- نفوسًا بشرية فيها نفحة من الروح الإلهية» (ف. 540، ص. 468). وكذلك يجب على الدولة «أن تكلِّلهم بألقاب الشرف طوال حياتهم وبعد مماتهم، وأن تُخلِّد ذكراهم بأفخم القبور والنُصُب التذكارية» (ف. 414، ص. 297).

إن نموذج الحاكم عند أفلاطون يتشابه هنا مع نموذج الراعي الإلهي، أو الحاكم الذي يقترب من الإله! ولكن من الإنصاف أن نذكر أن أفلاطون، ورغم أنه لا يُقِرُّ بخضوع الحاكم في الدولة الفاضلة لأيّة قوانين، فإنه يذهب في المقابل إلى أن "نُظم الحكم الأدنى"، والتي تحاول أن تبلغ نظام الدولة الفاضلة ينبغي أن يخضع فيها الحاكم للقانون، وأن لا يفعل شيئًا مضادًا لقوانينها المكتوبة وعاداتها الخاصة والمشتركة[1].

ومن ناحية أخرى أكد أفلاطون صراحة في «محاورة القوانين» على وجوب خضوع الحكام للقوانين، ووضع مجموعة مطولة

(1) المصدر السابق، ص ص. 176-177.

ومُفصلة من القوانين التي ينبغي أن تُطبق بصرامة، لكي تحافظ المدن اليونانية في عصره على مستوى أخلاقي رفيع وسليم، وتكون باقية وذات قيمة، وتقترب قدر الإمكان من الدولة الفاضلة. ومن ثَمَّ فإن الحكام يمكن اعتبارهم في هذه الحالة- كما يقول- «حراسًا للقانون Guardians of the Law»[1]. كما أكد أفلاطون أيضًا أن كيان الدولة يعتمد في قيامه على التزام الجميع بالقانون، أكثر مما يعتمد على أيّ شيء آخر، وعلى حدِّ قوله: «كلما كانت سيادة القانون كبيرة، وكلما كان القانون هو المسيطر على أصحاب السلطة، كان الخلاص ميسورًا، ووُجد كل ما يُنعم به الإلهُ على الجماعة من نِعم. وكلما ساد القانون بطريقة التَّعَسُّف، أو بَطلَت سيادته، عمَّ الخراب على الجميع»[2].

ثانيًا: المكانة المُتميِّزة للطبقة الحاكمة.

تبدو النزعة السلطوية في فلسفة أفلاطون في سياق دعوته لسيطرة الحاكم على جميع المواطنين. إن المواطنين قد يتمردوا على أوضاعهم الطبقية، ولذا فإن الحاكم لا يمكن أن ينجح في عمله دون أن يَفرض سيطرته التامة على المحكومين. لذلك يذهب

(1) أفلاطون: **محاورة القوانين**، ص. 273.

(2) المصدر السابق، ص. 224.

أفلاطون إلى أن من المهام التي تقع على عاتق الحاكم محاولة إقناع المواطنين لأن يسيروا تحت قيادته، ليختاروا أصلح مكان في المدينة لإقامة معسكراتهم، وبحيث يكفل له هذا السيطرة العسكرية عليهم، إنْ كان فيهم من يثور على النظام، أو يتمرد على الحاكم، وصد هجمات العدو من الخارج (ف. 415، ص ص. 299 – 300).

كذلك تظهر نزعته السلطوية في مبدئِه: «الكل في واحد» (ف. 462، ص. 363)؛ أي إنَّ الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد، وهي دعوة لتلاشي الأفراد في "الكل الأكبر" (الدولة)؛ وهو الأمر الذي حدا «بكارل بوبر» Karl R. Popper إلى أن يصف دولة أفلاطون بأنها دولة شمولية في أساسها، ويتضح هذا الطابع الشمولي الاستبدادي من خلال جانبين رئيسين:

أولهما، تقسيمه الصارم للطبقات الاجتماعية، وفَصْله الطبقة الحاكمة عن بقية الطبقات، وإعطاءها وحدها كل أسباب القوة والامتيازات دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس.

وثانيهما، ربطه لمصير الدولة بمصير الطبقة الحاكمة، والمبالغة في الاهتمام بها، وتمجيدها إلى أقصى حد، وإخضاعها لقواعد صارمة في

التعليم والتربية، وتوحيد اهتمامات أعضائها[1].

من هذين الجانبين، تظهر بقية العناصر الشمولية – كما يَذكُر «بوبر» – ومنها احتكار الطبقة الحاكمة لكافة الفضائل العسكرية، وفنون التدريب، مع ضرورة وجود رقابة على كل الأنشطة الثقافية، وكذلك الدعوة إلى حكم اقتصادي مطلق حتى لا يصبح الحكام معتمدين على التجارة، أو يصبحوا هم أنفسهم تجارًا.

كذلك فلمَّا كانت دولة أفلاطون تقوم على أساس حكم طبقة من الصفوة الممتازة، والتي تسيطر سيطرة كاملة على كافة مناحي الحياة البشرية، كما تسيطر على قدرات الأفراد وتصرفاتهم، فإن هدف أفلاطون المركزي من الأكذوبة النبيلة – كما يرى «بوبر» – يتمثل في عمل دعاية لدولته الشمولية، وذلك بإقناع الناس بأنها الدولة "العادلة"[2]. وكذلك وصف «هـ. باركر» H. Baker دولة أفلاطون بأنها نموذج للدولة الفاشية[3].

وقد حاول بعض المفكرين أن يَدفعوا عن أفلاطون ذلك

(1) بوبر، كارل: **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، الجزء الأول، ترجمة: السيد نفادي، بيروت: دار التنور للطباعة والنشر، 1998، ص ص. 91–92.

(2) المصدر السابق، ص. 97.

(3) Baker, H.: ***The Image of Man***, New York: Harper Torchbooks, 1961, P. P. 42, 45.

الطابع الفاشي الذي كثيرًا ما وُصفت به دولته الفاضلة؛ فقد رأى «إريك فويجيلين» أن من الإجحاف إلصاق مَثَالِب الشمولية بدولته، ومن الإجحاف أيضًا تأويل فكرته عن «الأكذوبة النبيلة» على أنها جزء من الدعاية الشمولية. وفي رأيه، إن هذا التفسير ينطوي على مفارقة تاريخية بل وتحقيرًا لأفكاره؛ لأن نموذجه السياسي يمكن اعتباره مُعادلًا جديدًا للنظام في الكون الذي تتوحد فيه التشابهات من ناحية والاختلافات من ناحية أخرى، وهو ليس مغلقًا بحواجز صارمة بل هو منفتح على روح الفيلسوف. كذلك يذهب «فويجيلين» إلى أن أفلاطون لم يُعطِ للحكام الفلاسفة صلاحيات مطلقة إلَّا لكي يبذلوا ما في وسعهم تلبيةً لِنداء الروحِ، ولكي يستطيعوا أن يحرروا الناس من السجن داخل الكهف (عالم الظلال) ليخرجوا إلى النور فيتمكنوا من رؤية عالم المُثُل والحقائق الخالصة. هذا هو جوهر المجتمع المفتوح عند أفلاطون (بالمعنى الذي يقدمه «هنري برجسون» Henri Bergson، لا بالمعنى الذي يستعمله «كارل بوبر»)، ومن ثَمَّ فإنه من الخطأ أن نخلط بينه وبين المجتمعات الشمولية المغلقة[1].

لكن يبدو لنا أن أهم ما يُمَيِّز فلسفة أفلاطون هي الطبيعة

(1) Voegelin, Eric: ***Order and History***, P. 14.

الاجتماعية التي تتجسَّد في تركيزه على أهمية ودور الخدمة التي يقدمها الأفراد للمجتمع، وللدولة؛ الأمر الذي أغرى بعض الشراح والمفكرين المعاصرين بأن يطلقوا عليها اسم «النزعة الجمعية» 'Collectivism' تارة، و«النزعة المضادة لليبرالية» 'Anti-Liberalism' تارة أخرى، و«الرجعية» تارة ثالثة، و«الشمولية» 'Totalitarianism' تارة رابعة. لكن وفي حقيقة الأمر، إن هذا التَّمَاهِي بين النظام السياسي للدولة كما يتصوره أفلاطون، وبين الأنظمة السياسية الحديثة لا يَعدو كونه إسقاطًا تاريخيًّا يُفقد المفاهيم الفلسفية القديمة خصوصيَّتها، ويطمس تميُّزها بين المنظومات الفكرية المعاصرة، كما أنه ينسب إليها من الدلالات ما لا يستقيم وأفق التفكير السياسي التجريدي السائد حينذاك.

والحقيقة كذلك إن تصور أفلاطون للمجتمع العادل هو تصور للمجتمع الطبقي أساسًا، وإن نموذجه للحاكم هو نموذج للإنسان "السلطوي" 'Authoritarian' الذي يقوم بتوجيه كل المواطنين نحو المُثُل السياسية العليا، وليس نموذجًا للحاكم "الشمولي" 'Totalitarian' بالمعنى الذي نفهم به هذا اللفظ في وقتنا الحالي، وقد أكد «ريتشارد م. هير» Richard M. Hare على هذه القراءة للمجتمع العادل عند أفلاطون بقوله: «إن أفكار

أفلاطون وتعاليمه السياسية يغلب عليها الطابع "السلطوي"، بناءً على آراءه حول مثال العدالة، والخير، ودور التعليم الذي يضطلع به الفلاسفة في جعل الحياة الخيرة- كما يتصورها- ممكنة»[1].

(1) Hare, Richard M.: ***Plato***, Oxford: Oxford Univ. Press, 1982, P. 58.

تعقيب

مما سبق نستطيع أن نخلص إلى أن «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون تستهدف- على نحوٍ أو آخر- تقريب حقيقة العدالة إلى الأذهان، وهي الحقيقة التي تتمثل في إخوتهم من ناحية، وتمايزهم من ناحية أخرى. ولذلك فإننا- وفي التحليل الأخير- نجد أن أفلاطون لم يعبأ بالوسيلة التي يمكن من خلالها تحقيق العدالة، وإنما كان يهتم بتسويغ الغاية التي تطمح إليها دولته الفاضلة؛ أعني تحقيق العدالة، وكما يقول «روجر لـ. هوارد» Roger L. Huard: «إن الأكذوبة النبيلة هي بالأحرى طريقة للكشف عن حقيقة العدالة، وإقرارها في المجتمعات الإنسانية[1]. وهذا ما أكده أيضًا «جون إ. سيري» John E. Seery بقوله: «إذا ما فشلت الأساليب العقلانية في إقْناع الناس بحقيقة العدالة، فإن الحاكم مطالب بنوع من الكذب المباشر. فلا يُهِمُّ إذن طريقة تحقيق العدالة، وإنما المهم هو إقناع الناس بضرورة الالتزام بالسلوك العادل»[2].

لكن دعوة أفلاطون لتأسيس الدولة العادلة عن طريق الأكذوبة، لا تُعفيه من المسئولية والنقد، على اعتبار أن هذه الوسيلة هي إحدى الإجراءات غير المقبولة لإقرار العدالة، وتدعيم

(1) Huard, Roger: ***Plato's Political Philosophy***, PP. 93-94.

(2) Seery, John Evan: "***Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato's Republic***", *Political Theory*, Vol. 16, No. 2 (May 1988), P. 235.

قواعدها في المجتمع. وعلاوة على ذلك، إذا كان أفلاطون يرى أن الدولة العادلة لن تخرج إلى الوجود إلَّا إذا آمن الجميع بهذه الأكذوبة، وإذا كان نقده للأقاصِيص التي يَرويها هوميروس وهزيود ينصب في الأساس على محتواها اللاأخلاقي، فإن هذه الأكذوبة تتضمن بُعدًا لا أخلاقيًا يتمثل في معاملة البشر بوصفهم أدوات ومناسبات في يد قوة كبرى؛ هي الطبقة الحاكمة المخولة بدورها بتحقيق الإرادة الإلهية!

في حقيقة الأمر ثَمَّة تأرجح في فلسفة أفلاطون بين العقلانية تارة، واستخدام الأساطير تارة أخرى، وقد أدى هذا التأرجح إلى صراع نفسي في ذهن أفلاطون لم يستطع التخلص منه. فتارة نجده يُقِرُّ بمشروعية الأقاصِيص الزائفة بوصفها وسائل نافعة في التربية، وبوصفها كذلك إحدى التدابير المتاحة لتدعيم العدالة؛ أي إنه يُبرِّر استخدام الأساطير من أجل أهداف تربوية وسياسية، وتارة أخرى يرفض الأساطير التي تصور الأبطال والآلهة بطريقة غير أخلاقية.

هنا يظهر التضارب في الأصول الفلسفية لفكرة الأكذوبة النبيلة: التضارب بين البحث عن الحقيقة في حد ذاتها من جانب، والتعويل على الأساطير لِما تقدمه من فائدة ونفع من جانب آخر. يُمثِّل هذا التضارب في واقع الأمر صورة من صور التلون الفكري، والبراجماتية السياسية التي تُهدر «البعد الإبستمولوجي» للحقيقة، من أجل أهداف سياسية، حتى وإنْ كانت أهدافًا نبيلة، وكما تقول «كاثرين أ. مورجان» Kathryn A. Morgan: «ليس بالضرورة أن

تكون هذه الأقاصِيص حقيقية، مادامت تعبر عن أخلاقيات مقبولة في المجتمع. وستكون مهمة الفلاسفة، ومهمة الشعراء أيضًا الذين توجههم الدولة وتسيطر عليهم، تأليف مثل هذه القصص لتدعيم أفكار الحقيقة، والعدالة، والخير»[1].

الملاحظ كذلك أن أفلاطون وهو يستعرض الصفات التي يتصف بها الفلاسفة الذين تُعهد إليهم قيادة الدولة، يَذكُر منها: «الصدق، ومحبة الحق، وكراهية الزيف، وعدم قبول الكذب في أيَّة صورة من صوره» (ف. 485، ص. 394). وهنا نتساءل: كيف يمكن للحاكم الفيلسوف أن يلتزم بالصدق، ثُم يكون له الحق في استعمال الأكذوبة كأداة للخداع النبيل لتحقيق العدالة، والخير السياسي، وكذا الحق في الكذب على المواطنين في الحالات التي يصفها أفلاطون بأنها ضرورية؟

هل نقول إن توظيف أفلاطون للأكاذيب في ميدان السياسة يُمثِّل خرقًا لُمثله الأخلاقية العُليا التي ظل يدعو إليها في فلسفته؟ وإذا كُنّا لا نميل كثيرًا إلى القول بأن أفلاطون ضحى «بالمعرفي» لصالح «السياسي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف للحاكم الفيلسوف أن يُوظف ما هو "زائف" لتدعيم "الحقيقة" ذاتها؟ وأخيرًا، هل كان «كارل بوبر» محقًّا عندما رأى أن تبرير أفلاطون

(1) Morgan, Kathryn: ***Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato***, PP. 162-163.

للأكاذيب يتعارض في الواقع مع تعريفه للفلاسفة بوصـفهم محبـين للحقيقة، ويتأملون الحقائق في ذاتها؟

إن إقرار العدالة عن طريق الأكذوبة هو مـا قـصده أفلاطـون، ولا شك في أن التنـاقض المركـزي في هـذه الفكـرة هـو الـذي دفـع «إريك فويجيلين» إلى القـول بـأن طـرح أفلاطـون لإمكانيـة تحقيـق العدالة، وتسويغه للأوضاع الطبقية في عصره، يُعَدُّ من أكثر المواقف المتناقضة في فلسفته، ومن أكثر المواقف المزعجـة والمخيبـة للآمـال، والأكثر مدعاة للازدراء[1].

والتساؤل الـذي يطـرح نفـسه الآن: إذا كانـت الأكاذيـب قـد اتَّخذَت مثل هـذا المـسار في فلـسفة أفلاطـون الـسياسية، فـماذا عـن الموقف الفلسفي الذي يُقِر بتبرير الكذب والخداع السياسي، والـذي دعا إليه مكيافيلي؟

إن الإجابة عـن هـذا التـساؤل سـوف تتـضح لنـا مـن خـلال الفصل الثالث.

(1) Voegelin, Eric: ***Order and History***, P. 160.

القسم الثالث

3

الكذب والخداع عند تيار الواقعية السياسية (مكيافيلي وولترز)

تمهيد:

إذا كان البحث حول مدى مشروعية الكذب من جانب الحاكم قد اتَّخذَ هذا المنحى الدفاعي- حتى لا نقول التبريري- عند أفلاطون؛ من أجل إقرار الفضيلة السياسية العليا (العدالة)، فإن هذا الفصل يأتي ليناقش الموقف التبريري للكذب والخداع في فلسفة «نيكولو مكيافيلي» (1527-1469) Niccolo Machiavelli ، وذلك من خلال ثلاثة مباحث أساسية: يدور الأول منها حول المنطق الذي يحكم السياسة عنده، وهو منطق يستند في المقام الأول إلى مبدأ "الضرورة"، وليس إلى مبدأ "المنفعة". ومن خلال وقوفنا عند هذا التحديد لذلك المبدأ الذي يحكم فلسفته، سنقوم- في المبحث الثاني- بتحليل فكرة "الطوارئ" أو الضرورة القصوى، التي تُشكِّل عَصَب السياسة عنده، والتي تُمثِّل نقطة انطلاقه في تسويغ الكذب والخداع السياسي.

أما المبحث الثالث فيناقش مسألة "أخلاق المسئولية والعقاب"، وسيتبين لنا أن مكيافيلي لم "يُبرِّر"- على وجه التحديد- وسائل الكذب والخداع في السياسة، وإنما أضفى عليها مشروعية بدرجة معينة؛ وبعبارة أدق قدَّم "العذر" عند اللجوء إليها، والفرق بين "التبرير" و"العذر" سيتضح تباعًا. وفي هذا السياق ستتعرض لآراء الفيلسوف الأمريكي المعاصر «مايكل ولتزر» Michael Walzer لِما تُمثِّله من أهمية في هذا الصدَّد من جانب، وتشابه كبير- يصل إلى حد التطابق- بينها وبين آراء مكيافيلي من جانب آخر.

وقد أخذت مسألة الكذب والخداع السياسي في فلسفة مكيافيلي مكانة مهمة، ولا أدل على ذلك من أنه عَدَّ الكذب والخداع مبدأين أساسيين في السياسة، ووسيلتين ضروريتين في الحكم. ولكن كثيرًا ما يُشاع إن السياسة عنده تقوم على مبدأ: «الغاية تُبرِّر الوسيلة»، دون التعرض للأساس الذي يُبرِّر الاستناد إلى هذا المبدأ في السياسة. وإذا كان مكيافيلي قد اتَّخذَ من نفعية

الوسـائل المـستخدمة قاعـدة ينبغـي أن يُطبقهـا الحـاكم عنـد اتّخـاذ القرارات السياسية، فإن هذا لا يجـب أن يجعلنـا نتجاهـل الأسـاس الذي يُسوِّغ هذه الوسائل، ونعنـي بـه منطـق الـضرورة. وهـذا مـا يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة السياسة عنده؟

الفصل الأول

1

منطق الضرورة، لا منطق المنفعة

أولاً: مفهوم السياسة الواقعية.

لَحَظَ مكيافيلي أن سلوك الأمراء والملوك في عصره يتحرك بدافع المصلحة الخاصة، ومن هنا نزع نحو الواقعية السياسية؛ فنظر إلى السياسة بوصفها مجالًا للنشاط الإنساني المميت. وفي رأيه إن هناك «طريقتين للحكم: إحداهما بواسطة القانون، والأخرى عن طريق القوة، والخداع. ولكن لَمَّا كانت الطريقة الأولى غير كافية عادة لتحقيق الأهداف السياسية، فينبغي على الأمير أن يلجأ إلى الطريقة الثانية. ومن الضروري بالنسبة له أن يَعرِف استخدام الطريقتين معًا»[(1)]. وبعبارة أخرى ينبغي عليه أن يَعرِف حق المعرفة كلتا الطريقتين، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها وفقًا

(1) مكيافللي، نيقولو: **الأمير**، تعريب: خيري حماد، تعليق: فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. 11، 1981، ص. 147 بتصرّف طفيف.

للظروف التي يواجهها. وفي تشبيه بليغ نجده يدعو الأمير إلى التخلق بقوة الأسد، ومكر الثعلب، وعلى حدِّ تعبيره: «إذا كان الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الفخاخ، وكان الثعلب غير قادر على الدفاع عن نفسه أمام الذئاب والأسود، فيتعيَّن على الأمير أن يكون ثعلبًا ليواجه الفخاخ والحبائل، وأن يكون أسدًا ليُخيف الذئاب ويرهبها»[(1)].

من هذا المنطلق يذهب مكيافيلي إلى أن اتِّباع القانون، أو التمسك بسياسة القوة من جانب الأمير غيرُ كافٍ وحده، لكي يرتقي إلى مرتبة السلطان العظيم، وإنما هو بحاجة إلى وسائل أخرى، وعلى رأسها الحيل والخداع والمكر؛ لأنها الأدوات الأكثر فعالية ونجاعة. ويضرب مثالًا على ذلك من التاريخ القديم، حيث يُتابع ما قاله "إكسينوفان"، في كتابه «حياة كورش»، من أن

(1) المصدر السابق، ص. 148.

"كــورش" Cyrus– مؤســس الإمبراطوريــة الفارســية– حــاول إخضاع مملكة "أرمينيا" عن طريق قوته وحدها، ولكنه عجز، فلجأ إلى أساليب الخداع والمكر مع مَلكها، فاستطاع تحقيق هدفه. كـذلك قام "كورش" في عـام 553 ق. م بمحاولـة خـداع ملـك "ميـديا" (وهو خاله)، ولم يستطع أن يصل إلى ما وصـل إليـه مـن بطـولات دون اسـتعمال مثـل هـذه الوسـائل التـي تنطـوي عـلى التـدليس والغِشِّ[1].

نستنتج من ذلـك أنـه يتوجَّـب عـلى الأمـير، الـذي يرغـب في تأسيس الدولة القوية، ألا يتورَّع عن اتِّباع سياسة الكذب والخديعـة والمكر، وكلما أجاد إخفاء هذه الوسائل، كانت أكثر تحقيقًـا للهـدف السياسي[2]. كذلك يؤكد مكيافيلي أنه يتعيَّن على الأمير ألا يكـشف إطلاقًا عن طريقته في الحكم؛ لأن الناس يتـصفون بقـدر كبـير مـن السذاجة، الأمر الذي يجعل من خداعهم عملية سـهلة، وعـلى حـدِّ قوله: «إن الضرورة تحتم على الأمير الـذي يتـصف بهـذه الـصفة أن يُجيد إخفاءها عن الناس، وأن يكون مداهنًا عظيمًا، ومخادعًـا كبـيرًا. فمن طبيعة الناس أن يكونوا من البساطة والسهولة بحيث يتقيَّـدون بالاحتياجات الراهنة، ولذا فإن من يـتقن وسـائل الخـداع، سـيجد

(1) مكيـافلي، نيقولـو: **المطارحـات**، ك. 2، ف. 13، تعريـب: خـيري حمـاد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديـدة، ط. 3، 1982، ص ص. 481– 482.

(2) المصدر السابق، ك. 2، ف. 13، ص. 483.

دائمًا أولئك الذين هم على استعداد لأن يتقبلوا خديعته»[1].

كـذلك يـدعو مكيـافيلي الأمـير إلى أن يحتـاط إلى مـا يُـسميه بـ«اصـطناع الخطـأ»؛ أيّ أن يكـون دائـمًا عـلى حـذر مـن الأخطـاء الجسيمة التي يبدو في الظاهر أن العدو وقع فيها؛ لأن هذه الأخطـاء قد تكون مظاهر مفتعلة، وكمينًا للإيقاع به، وعلى حدِّ قوله: «يتعـيَّن على الأمير أن يحترس من العيوب، ونقاط الضعف الواضـحة التـي يبدو أن العدو وقع فيها؛ لأن هذه كثيرًا ما تكون مجـرد خدعـة»[2]. ويضرب مثالًا على ذلك من التاريخ الغربي القديم، بأنه «عندما هزم الغـاليون الرومـان، زحفـوا عـلى رومـا، وعنـدما وجـدوا أبوابهـا مفتوحة، ولا يقوم على حراستها أحد، توقفـوا يومًـا وليلـة دون أن يجرؤوا على دخول المدينـة، خوفًـا مـن أن تكـون هـذه خدعـة مـن الرومان؛ إذ لم يكن الغاليون ليصدقوا أن الرومـان كـانوا عـلى هـذه الدرجة من الجبن، أو الغباء، بحيث يتخلون عن مدينتهم»[3].

على هذا النحو تُمثِّل الأكاذيب ووسائل الخداع الأخرى أدوات ضرورية في يد الأمير. ويبدو أن مكيافيلي يضرب هـذه الأمثلـة مـن التاريخ القديم لكـي يـستفيد أمـراء عـصره مـن تجـارب الـسابقين عليهم، بأن يقلدوا الرجـال العظـماء؛ لـيس لممارسـة نفـس الفنـون

(1) مكيافللي: **الأمير**، ص. 149.

(2) مكيافلي: **المطارحات**، ك. 3، ف. 48، ص. 760.

(3) المصدر السابق، ك. 3، ف. 48، ص. 761.

فحسب، ولكن لكي يقتفوا أثر خطاهم[1]. وهو الأمر الذي دفع «ماري ج. ديتز» Mary G. Dietz إلى القول بأن مكيافيلي من أكثر المفكرين السياسيين وعيًا بأن وسائل الكذب والخداع يمكن أن تكون بديلًا فعَّالًا لسياسة القوة والعنف[2].

ينبغي أن نلاحظ الطبيعة المزدوجة للوسائل التي ينبغي أن يحكم الأمير من خلاها، والتي تتأرجح بين حكم القوانين، والحكم عن طريق القوة، على حين أن وسائل الكذب والخداع ليس لها علاقة على ما يبدو بالقوة، أو بالقانون، فهي شيء مختلف تمامًا عنهما. ومن ثَمَّ فإما أن نقول أن ثَمَّة طرق ثلاث للحكم: القانون، والقوة، والخداع، وليس طريقتين فقط، أو أن نقول- وهو الأصح- أن الكذب والخداع ليس لهما أيُّ وجود موضوعي، وإنما هما وسائل للحكم من الدرجة الثانية، أو هما صفة ملازمة لكل من الحكم بالقانون، والحكم عن طريق القوة: فعندما يصل الأمير إلى السلطة عن طريق القوة المسلحة، فإن استخدامه للكذب في هذه الحالة يُعَدُّ خدعة أو حيلة، أما عندما يصل إلى السلطة عن طريق القانون، فإن

(1) Garver, Eugene: "***Machiavelli: Rhetoric and Prudence***", in: *Seeking Real Truths: Multidisciplinary Perspectives on Machiavelli*, edited by: Patricia Vilches, and Gerald Seaman, Leiden: Brill, 2007, P. 114.

(2) Dietz, Mary G.: "***Trapping The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception***", *American Political Science Review*, Vol. 80, No. 3 (Sep., 1986), P. 778.

استخدامه للكذب في هذه الحالة يعتبر «التفافًا حول القانون»، أو بالأحرى «دهاءً سياسيًا» 'Political Guile'[1].

على هذا النحو ليس ثَمَّة مبدأ مطلق في السياسة في نظر مكيافيلي، ومن ثَمَّ فلا يجب على الحاكم- لكي يحتفظ بالسلطة في يده، ويحقق مصلحة شعبه- أن يلتزم بالمعايير الأخلاقية والدينية. وفي أحد النصوص التي جلَبَت على مكيافيلي حملة من الاستنكار والإدانة، ينصح الأمير بأن يتنصل من عهوده التي أبرمَها مع شعبه، ومع الدول الأخرى، عندما يجد أن الحفاظ عليها يؤدي إلى الإضرار بمصالح الدولة، أو عندما تكون الأوضاع التي قد أعطى في ظلها العهود قد تغيرت، وعلى حدِّ تعبيره:

«على الأمير الذكي المتبصر ألا يحافظ على عهوده ومواثيقه التي قطعها على نفسه، عندما يجد أن المحافظة على هذه العهود من شأنها أن تؤدي إلى الإضرار بمصالح دولته، وعندما يتيقن أن الأسباب التي حملته على إعطاء عهدٍ ما لم تَعُدْ قائمة. وقد يكون هذا المبدأ شريرًا في حد ذاته، ولكن هذا يصدق فحسب في حالة كون جميع الناس أخيارًا وطيبين. ولكن لمَّا كان البشر كائنات شريرة، وهم بدورهم لن يحافظوا على عهودهم مع الأمير، فإن هذا يجيز له التنصل من عهوده. ويجب على الأمير أن يختلق الذرائع والأعذار

(1) Althusser, Louis: ***Machiavelli and Us***, trans.: Gregory Elliott, edited by: Francois Matheron, London and New York: Verso, 1999, P. 95.

المقبولة للتنكر لعهوده، وعدم الوفاء بوعوده»[1].

قاد هذا الأمر بمكيافيلي إلى نقد التعاليم الأخلاقية للمسيحية؛ لأنها تتعارض في رأيه مع جوهر الطبيعة البشرية. فهو يلاحظ أن دعوة المسيحية المفرطة إلى الأُخُوَّة، والمحبة، والصدق، لا يمكن أن تؤسس دولة قوية، على عكس التعاليم الوثنية الرومانية التي دعت إلى الالتزام بالقوة سبيلًا للتحرر، وبالخداع كأداة ضرورية في السياسة، ويقول في هذا: «أثبتت الأيام أن الأنبياء المسلحين قد احتلّوا وانتصروا، بينما فشل الأنبياء غير المسلحين. وعلاوة على ذلك تختلف طبيعة الشعوب، وقد يكون من السهل إقناعها بأمر من الأمور، ولكن من العسير جدًا إبقائها على هذا الاقتناع، ولهذا يصبح من الضروري فرض الأمور عليها، حتى إذا توقفت عن الاقتناع، أُرغمت بالقوة»[2].

وهكذا فإن السياسة تستلزم في نظر مكيافيلي التأليف بين الحكم عن طريق القانون، والحكم عن طريق القوة، مع ضرورة اتِّباع وسائل الكذب والخداع. وبعبارة أخرى فإن نجاح الأمير يستلزم أن يجمع بين القانون، مع قوة الأسد وضراوته، وخداع الثعلب ومكره، وبحيث تجتمع في يده هذه الوسائل جميعها.

---

(1) مكيافللي: **الأمير**، ص. 148. وسنرى أن هذا النص، الذي يُعَدُّ من أكثر الأجزاء من كتابه "الأمير" جدلًا، قد أُسيء فهمه إلى حدٍّ كبير.

(2) المصدر السابق، ص ص. 82-83.

ثانيًا: فكرة «الضرورة» السياسية.

إذا كان يتعيَّن على الأمير ألا يلتزم بالقواعد الأخلاقية والدينية، وأن يتعلم ممارسة فنون الكذب والخداع، فإن ذلك لا ينبغي أن يكون بهدف تحقيق مصالح شخصية، وإنما لتوطيد أركان الدولة، وتحقيق المصالح السياسية المهمة، وكما يقول مكيافيلي: «إِنَّ الأمير الذي يستهدف الحكم، لا لمصلحته الشخصية بل لتحقيق الخير العام، ولا لمصلحة ذريته بل لمصلحة الوطن الذي هو مشترك للجميع، إِنَّ هذا الأمير يجب عليه أن يحزم أمره على أن يكون صاحب السلطان الوحيد، ولن يوجه إليه إنسانٌ عاقل اللومَ، عندما يقوم بأي عمل مَهْما كان شاذًّا؛ إذا كان من شأن هذا العمل أن يَدعم مصالح الدولة، أو قيام الجمهورية»[1].

وعلى الرغم من أن وسائل الكذب والخداع غير مرغوب فيها لذاتها، فإنها تُعَدُّ ضرورية. وبعبارة أخرى، فإن هذه الوسائل إنما هي أساليب تكتيكية أو مرحلية لتنفيذ خطوات مهمة من شأنها أن تحقق الهدف السياسي الأسمى، والمتمثل في الحفاظ على وجود الدولة ذاتها. وعلى هذا النحو تبدو آراء مكيافيلي ذات أساس ذرائعي؛ فالفضائل السياسية لا ترتبط بقيمة الصدق، أو بأيَّة قيم أخلاقية أخرى، بل ترتبط في المقام الأول بمدى ما تُسهم به في تحقيق القيمة السياسية الكبرى، والمتمثلة في إنقاذ الدولة من الدمار، وهو الأمر الذي أكد عليه «جوزيف ف. فيميا» Joseph V.

---

(1) مكيافلي: **المطارحات**، ك. 1، ف. 9، ص. 250.

Femia بقوله: «إن الخير، والصدق، وكل القيم الأخرى ليست بالنسبة لمكيافيلي "قيمًا أصلية" 'Intrinsic Values' يدركها العقل، أو يحدِّدها الوحي الديني، بل هي "قيم وسيلية" 'Instrumental Values' تعتمد على ما تحققه من نتائج عملية على أرض الواقع»[1].

على هذا النحو فإن دعوة مكيافيلي في هذا الجانب لا ينبغي أن تُفهم على أنها دعوة للشر، وإنما على أنها تستهدف إصلاح الدولة من الفساد الذي يَلحَق بها، أو إعادة بناءها من جديد. ذلك أن القراءة الدقيقة لأفكار مكيافيلي تُظهر لنا أن وسائل الكذب والخداع تُعَدُّ مؤقتة- رغم كونها ضرورية- في يد الأمير الذي يرغب في تأسيس الجمهورية، أو إصلاحها، وليست وسائل دائمة في يد الأمير الذي وصل إلى السلطة بالفعل وأسس لدولة قوية. وقد أكد مكيافيلي نفسه في أكثر من موضع على أنه «ينبغي أن تكون هذه الوسائل مؤقتة، خصوصًا في الأوقات الاستثنائية، كما في فترات التحوُّل السياسي، إلى أن يُتاح للدولة أن تغدو قوية، وأن يصبح في مقدرتها الاعتماد على قوتها وحدها»[2].

وفي الواقع إن الذي دفع بمكيافيلي إلى أن يَتبنَّى مثل هذا الموقف، يتمثل فيما رآه من الواقع الأليم لإيطاليا، والفوضى التي

(1) Femia, Joseph V.: ***Machiavelli Revisited***, Cardiff: University of Wales Press, 2004, P. 112.

(2) مكيافلي: **المطارحات**، ك. 2، ف. 13، ص. 482.

كانت حاصلة في ذلك الوقت، وهذا ما حَدا به إلى التأكيد على أنه إذا كانت الدولة مهددة بالانهيار، ولن يتم إنقاذها إلَّا باتِّخاذ قرار قد تترتب عليه مظالم معينة، فواجب على الأمير عمل ذلك وبلا تردد، ودون أن يُولي اهتمامًا للعدل أو للظلم، للحسنى أو الوحشية. فالاعتبار الأساسي الوحيد الذي ينبغي أن يكون موضع اهتمام الأمير هو إنقاذ الدولة، وليست أيّة اعتبارات أخرى سواء كانت تستحق الثناء، أو اللوم.

من ناحية أخرى لم يَدعُ «مكيافيلي» الأمير إلى أن يكون مخادعًا على نحو مستمر، أو أن يتصرف بطريقة تتعارض مع مصالح شعبه؛ غاية ما في الأمر أن «الحاكم ينبغي أن يكون رحيمًا بشعبه، وفيًا ومخلصًا له، صادقًا معه، متدينًا أمام من يراه ويسمعه، وأن يكون متصفًا فعلًا بهذه الصفات. ولكن ينبغي من الناحية الأخرى أن يكون على استعداد لأن يتصف بعكس هذه الصفات عندما تقتضي الضرورة ذلك»[1]. كذلك لا يمكن بأيِّ حال من الأحوال إنكار مثل هذه الحالات التي يتحدث عنها مكيافيلي؛ ومن ثَمَّ يبدو الخداع السياسي في بعض الأحيان من الوسائل الملائمة للتعامل معها، وكما يقول «برتراند رسل»: «هناك فترات فوضى نجح الخداع فيها في الكثير من الأحيان في إنقاذ الدولة، وخصوصًا إذا كان ثَمَّة اعتقاد واسع الانتشار بأن السلوك البشري تهيمن عليه المصالح الخاصة

(1) مكيافللي: **الأمير**، ص. 150.

وحدها، وكانت فترة مكيافيلي واحدة منها»[1].

من هنا فإن مكيافيلي لا يدعو إلى اِتِّباع أساليب الكذب والخداع، أو التنصل من العهود والمواثيق التي أبرمَها الحاكم مع شعبه، من أجل نزوة شخصية مثلًا، أو لاعتبارات نفعية خالصة في كل الحالات، وإنما تظل دعوته لاستخدام مثل هذه الوسائل مقتصرة على وجود الحالات الاستثنائية نفسها، والتي يظهر فيها أن حكم القانون يعجز عن تحقيق الأهداف التي يصبو إليها الحاكم في ارتقاءه بالدولة. وبعبارة أخرى، فإن الحاكم يجب أن يتقيَّد بالقوانين، وأن يتصرف وفقًا للقواعد المتبعة في الحالات الطبيعية، ولكنه ينبغي من الناحية الأخرى أن يَعرِف كيف يتصرف بشكل غير أخلاقي إذا اقتضت الضرورة ذلك، وعلى حدِّ قوله: «من الضروري للأمير الذي يرغب في الحفاظ على نفسه، وعلى دولته، أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقًا للضرورات التي يواجهها»[2].

ومن ناحية أخرى يؤكد مكيافيلي على أهمية الرضا الشعبي كأساس متين للحكم، وكعامل مهم من عوامل بقاء الأمير في السلطة، حتى حين يستخدم الأخير أكثر الوسائل بعدًا عن القيم

---

(1) رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية**، ك. 3، ج. 1، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص ص. 33-34.

(2) مكيافلي: **الأمير**، ص ص. 135-136.

الأخلاقية والدينية، ولذا نجده يُذكِّر الأمير بأن «كل الأباطرة الذين تعلقوا بجنودهم، بدلًا من شعبهم، قد فشلوا فشلًا ذريعًا في الاحتفاظ بالسلطة»[1].

نستنتج من هذا أنه عندما يخرج الحاكم باستمرار على القوانين، أو عندما يلجأ إلى الخداع على نحو دائم، والأعمال الوحشية في كل مناسبة يجد نفسه فيها، فإن هذا لا يَعنِي أنه حاكم صالح من المنظور السياسي. فالكذب والخداع مجرد أدوات يتوجَّب على الأمير أن يستخدمها "عند الضرورة" فقط، إذا كانت النتائج التي تتحقق من ورائها جيدة، ولا يتعيَّن عليه أن يلجأ إليها في كل الأوقات والمناسبات التي يتعرض لها، وهو الأمر الذي أكده مكيافيلي قائلًا:

«تفترض إعادة تنظيم الحياة السياسية وجود حاكم صالح، بينما يفترض اللجوء إلى العنف، لينصِّب الإنسان نفسه أميرًا في جمهورية، وجود رجل سيء كل السوء. ويندر أن نجد رجلًا صالحًا على استعداد لاستعمال الأساليب الشريرة لإعلان نفسه أميرًا، على الرغم من وجود غاية طيبة يستهدفها، كما يندر أن نجد رجلًا شريرًا على استعداد للقيام بعمل طيب بعد أن أصبح أميرًا، أو أن يدور في خَلَدِه استخدام السلطة التي حصل عليها بالوسائل الشريرة في اتجاه طيب»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص. 158.

(2) مكيافلي: **المطارحات**، ك. 1، ف. 18، ص. 291.

وعلى النحو ذاته يؤكد مكيافيلي على أهمية الدين، ودوره في المجتمع، وعلى حدِّ تعبيره «لا دليل أصدق على انحطاط أيِّ بلد من البلاد من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الإهمال وعدم الاكتراث»[1].

نستنتج من هذا أن الكذب والخداع والمكر وسائل تكتيكية، في حالات الضرورة القصوى فقط؛ لتحقيق بعض الأهداف المهمة، ولذلك فإن هذه الوسائل تستمد مشروعيتها السياسية- في نظر مكيافيلي- من مدى فعَّاليتها وفائدتها العملية، ولكن وبقدر تغير الظروف وتبدُّل الأحوال فإن هذه الوسائل ينبغي أن تنمحي مع مرور الوقت. كذلك فرغم أن بعض الأفعال السياسية تُعَدُّ لا أخلاقية في حد في ذاتها، فإن الحاكم الذي يمارس هذه الأفعال له العذر من الناحية السياسية إذا كان الهدف المطلوب تحقيقه مُهِمًّا وضروريًا. فإذا نجح الأمير في حفظ دولته من الشرور التي تهددها، كانت الوسائل التي استعملها مشروعة.

ثالثًا: مشكلة (الأيدي القذرة).

هناك بعض الحالات التي يجد فيها الحاكم نفسه مجبرًا على الاختيار بين طريقتين للفعل كلتاهما خاطئة، وعادة ما تُعرَّف هذه المشكلة في الفكر السياسي المعاصر «بالأيدي القذرة» " Dirty

(1) المصدر السابق، ك. 1، ف. 12، ص. 265.

Hands". وللفيلسوف الفرنسي «جان بول سارتر» (1905- 1980) عمل مسرحي نُشر عام 1948 يحمل هذا الاسم، ويناقش هذه المشكلة. وقد استخدم المفكرون المعاصرون هذا التعبير لوصف الأفعال والممارسات السياسية التي تنتهك القواعد والمعايير الأخلاقية في حالات معينة[1]. ويُعَدُّ «مكيافيلي» من أوائل المفكرين الذين طرقوا هذه المشكلة، ويُشار إليه بوصفه المُنظِّر الكلاسيكي في هذا المجال. ورغم أن النقاش الفلسفي حول هذه المشكلة ارتبط ظهوره إلى حدٍّ كبير بالسنوات العصيبة خلال الحرب العالمية الثانية، فإن هذه المشكلة عادت إلى الظهور مرة أخرى مع بدايات القرن الواحد والعشرين، وذلك مع ظهور ما اِصطُلح على تسميته دوليًّا بـ"الحرب على الإرهاب"، وهو مشروع تزعمته الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001[2].

وإذا نظرنا إلى مشكلة الأيدي القذرة في السياسة سنجدها ترتبط بما يُسمى «بالمعضلات الأخلاقية» "Moral Dilemmas"، وتظهر المعضلات الأخلاقية عندما يتضمن أداء فعل سياسي معين إحداث نتيجة خيرة، ونتيجة شريرة؛ أيّ "نتيجة مزدوجة"

(1) Williams, Bernard: ***Morality: An Introduction to Ethics***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, I976, P. 85.

(2) See for ex.:Lauritzen, Paul: "***Torture Warrants and Democratic States: Dirty Hands in an Age of Terror***", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 1, 2010, PP. 93-112.

'Double Effect'. فعلى أساس النتيجة الخَيِّرة، يبدو من الجائز ممارسة هذا الفعل، ولكن على أساس النتيجة الشريرة، يبدو من المحظور أدائه. ولذلك يصف «توماس ناجل» Thomas Nagel هذا الموقف بأنه «مأزق أخلاقي» 'Moral Blind Alley' يحدث- على سبيل المثال- عندما يتعهد المرء بالتزامين متعارضين في ذات الوقت، ومن ثَمَّ فليس من سبيل أمامه سوى التنصل من أحد الالتزامين على الأقل، ومن ثَمَّ يكون قد وقع في الخطأ بالضرورة[1].

والواقع أن هذه المشكلة تكشف عن التضارب في الواجبات التي يلتزم الحاكم بها إزاء العمل بالقانون والتمسك بالقواعد الأخلاقية من جانب، وواجب حماية الشعب وحفظ الدولة من الخطر من جانب آخر. «ففي بعض الأحيان يجد السياسيون ورجال الدولة أنفسهم مضطرين إلى استخدام الأساليب اللاأخلاقية في ذاتها، كالاغتيال والقتل، والكذب، وهم يعتقدون- في كثير من الأحيان- بأنه من الصواب من الناحية السياسية استخدام هذه الوسائل لتحقيق أهداف سياسية مهمة»[2].

---

(1) Nagel, Thomas: "***War and Massacre***", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 2. (Winter, 1972), P. 143.

(2) Parrish, John M.: ***Paradoxes of Political Ethics: From Dirty Hands to the Invisible Hand***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007, P. 3.

يمكن القول إنه بالنسبة لمكيافيلي، فإن مشكلة الأيدي القذرة في السياسة لا يمكن تجنبها، وذلك في الحالات التي تُسمى «بالطوارئ القصوى» "Supreme Emergency"، وكمثال على ذلك: الشرطي الذي يجد نفسه مضطرًا لتعذيب أحد زعماء التنظيمات الإرهابية الذين أُلقي القبض عليهم، من أجل أن يعترف على مكان وجود القنابل التي أخفاها أعضاء التنظيم في أحد الأبنية السكنية، والتي من شأنها أن تقضي على حياة الكثير من الأبرياء[1].

وفي الحقيقة إن تفكير مكيافيلي يبدو محكومًا، لا بمبدأ المنفعة في حد ذاته، وإنما بمبدأ الضرورة السياسية، وهو المنطق الذي يَفرض على الحاكم اللجوء إلى الكذب والخداع، والعنف، حتى ضد الأبرياء إذا لزم الأمر! فهذه الوسائل لها ما يُسوِّغها من الناحية السياسية إذا ما كانت تحقق النتائج المرجوة منها في حالات الضرورة فقط. وفيما يبدو لنا، فإن سياسة الكذب والخداع عند مكيافيلي مرتبطة أشد الارتباط بتركيزه المفرط على الدولة، وإهماله الفرد وجعله مجرد خادم لها.

ويتفق «رينهولد نيبور» (1892-1971) Reinhold Niebuhr) مع مكيافيلي هنا، حيث أكد «نيبور» على ضرورة الفصل بين

---

(1) Walzer, Michael: "***Political Action: The Problem of Dirty Hands***", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 2 (Winter, 1973), PP. 166-167.

الأخلاق والسياسة. وفي رأيه إن هذا الفصل ضروري لتبرير ما يقوم به الحاكم أحيانًا، ولكن لا تُقِرُّه الأخلاقيات الاجتماعية[1]. وكذلك يلتقي «ريمون آرون» Raymond Aron (1905-1983) مع مكيافيلي، حيث ذهب إلى أن «كل حاكم مُلْزَم بأن يحل بنفسه التناقضات التي قد تظهر له في بعض الأحيان بين الوسائل والغايات، وأن يقرر متى تُسوِّغ الغايةُ الوسيلة. ذلك أنه في سعي "الحاكم" لتحقيق الأهداف والغايات السياسية العليا، تعجز أحيانًا الوسائل ذات الطابع الأخلاقي بمفردها عن تحقيق مثل هذه الأهداف والغايات. ومن ثَمَّ يتعيَّن على كل حاكم أن يستخدم بدرجة أو بأخرى الوسائل التي دعا مكيافيلي الأمير إلى استخدامها»[2].

كذلك يتفق «مايكل ولتزر» أتم الاتفاق مع مكيافيلي في هذا الجانب، حيث يذهب ولتزر إلى أن الحاكم يجب أن يتحلى بالأخلاقيات السياسية والمتمثلة في «أخلاق الطوارئ» "Emergency Ethics". ذلك أن أهم ما يميز الأفعال السياسية،

(1) Niebuhr, Reinhold: ***Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics***, London: Continuum Publishing, 2005, xi.

(2) Aron, Raymond***: German Sociology***, trans.: Mary and Thomas Bottomore, New York: The Free Press of Glencoe, 1964, P. 86.

خاصة في حالات الحرب، هو وجود بدائل مُتصارعة يجد فيها رجل الدولة أن اختيار أيًا منها يُشكِّل جريمة. وقد أكد ولتزر أن أمثال هذه الحالات تضع الحاكم تحت حكم الضرورة، والضرورة لا تخضع لأيِّ قانون مهما كان مصدره[1]. وفي مثل هذه الحالات، قد يجد الحاكم نفسه مجبرًا على الكذب، أو حتى إصدار الأوامر بقتل الأبرياء، ويعترف «ولتزر» بأن ذلك نوع من الكُفْر بالتزاماتنا الأخلاقية المشتركة[2].

تأسيسًا على ذلك، فإن المنطق الواقعي في السياسة يتطلب تفعيل مبدأ الضرورة، الذي يَفرض على الحاكم اللجوء إلى وسائل الكذب والخداع، وأن يتصرف، لا طبقًا للمبادئ الأخلاقية، أو أيَّة اعتبارات إنسانية أخرى، بل طبقًا لأخلاقيات الضرورة، ومعيار الكفاءة السياسية، في الحالات التي يكون عندها الوجود الفعلي للدولة مهددًا بالزوال، أو عندما تواجه الدولة أخطارًا عصيبة تَفرض على رجل الدولة تجاوز القيود والقوانين التي تَحول دون تحقيق الهدف السياسي الأعلى.

وإذا كانت وسائل الكذب والخداع ليست، في نظر مكيافيلي،

(1) Walzer, Michael: ***Just and Unjust Wars: Moral Argument with Historical Illustrations***, New York: Basic Books, 4th ed., 2006, P. 254.

(2) Ibid, P. P. 261, 262.

مبررة في كل الأحيـان، وإنـما هـي وسـائل مؤقتـة لا ينبغـي أن يـتم اللجوء إليها إلَّا في حالات الضرورة السياسية فقط، فـإن التـساؤل الذي يطرح نفـسه الآن: مـا الـدور الحقيقـي الـذي يؤديـه الكـذب والخداع في السياسة؟ وإلى أيٍّ مدى يمكن تسويغ هـذه الوسـائل في حالات الضرورة؟

الفصل

الثاني

2

منطق «الضرورة» وسياسة الكذب والخداع

إن الحديث عن حالة «الضرورة القصوى»، وطبيعتها، ومبررات الكذب والخداع فيها، حديثٌ شائك ومُعقّد إلى أبعد الحدود. وإذا كان «مكيافيلي» قد ذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون الكذب والخداع وسائل دائمة في الحكم، وإنما هي مجرد وقاية، أو بالأحرى ضرورة، فإنه لم يُوصِ باستعمال هذه الوسائل إلَّا في حالتين فقط: إنشاء دولة قوية، وإصلاح دولة فاسدة.

ومن هنا فإن مشروعية استعمال هذه الوسائل تتوقف على الغاية النبيلة المستهدف تحقيقها، ويؤكد «مكيافيلي» على أن الهدف الأكبر، والمتمثل في تأسيس الدولة، أو إصلاحها من الفساد الذي لحِقَ بها، يُوجِب على الأمير اللجوء إلى الكذب والخداع، والوسائل الوحشية في ذاتها كاستعمال القوة، والدعوة إلى الحرب، وما إليها. ويضرب مثالًا على ذلك بما فعله "كليومينس الأول"، الذي قتل جميع أمراء أسبرطة الذين يعملون تحت إِمْرَتِهِ؛ لكي يضمن لنفسه السلطان المطلق[1].

(1) مكيافلي: **المطارحات**، ك. 1، ف. 18، ص ص. 291-292.

لكن إذا كانت «الضرورة القصوى» تُوجِب على الحاكم أن يتحرك من منطلق الغاية النبيلة التي يستهدف تحقيقها، وأن يسعى دائمًا إلى تحقيق النتائج الفعَّالة في مثل هذا الوضع الاستثنائي، إذا كان ذلك كذلك، فإن الحاكم الصالح (الكَيِّس أو الفَطِن) يجب أن يضع في اعتباره أن اللجوء المتكرر إلى أعمال العنف والوحشيَّة، والخداع من شأنه أن يُعرِّض حكمه للخطر، ومن شأنه كذلك أن يُقوِّض شعبيته، وكما يقول مكيافيلي:

«إن نجاح الحاكم يعتمد على الطريقة التي ارتُكِبت بها الأعمال الوحشية، وهل كانت حسنة التنفيذ أم رديئة. وإني لأُطلق اسم الطريقة الحسنة (إذا جاز لنا أن نصف الشرير بأنه حسنٌ) على تلك الأعمال الوحشية التي دفعت إليها الحاجة إلى الاستقرار وضمان الأمن، والتي لم تستمر، وإنما استُبدل بها فيما بعد تدابير أخرى تعود بالنفع على المواطنين، إلى أقصى حد ممكن. أما الطريقة السيئة فتشمل تلك الأعمال الوحشية، التي رغم قلتها في البداية، فإنها تزداد باستمرار، بدل أن تَقِلَّ مع مُضِيِّ الوقت»[1].

(1) مكيافللي: **الأمير**، ص. 101.

على هذا النحو فإن مبدأ مكيافيلي والـذي طرحـه في الـسياسة، والذي ينص على أن "الغاية تُبرِّر الوسيلة"، لا يجب أن يتم تفعيلـه، إلَّا في حالات الضرورة القصوى فقط. فلجـوء الحـاكم إلى الكـذب والخداع له ما يُسوِّغه، إذا ما كان في إعلانه لحقيقة معينة- مثلًا- مـا يؤدي إلى تقويض حكمه، أو إضعاف دولته. كما أن الحاكم الـصالح لا يجب عليه القيام بأي أفعال لا أخلاقيـة إلَّا في حـالات الـضرورة فحسب، وعلى نحو جيد، ولا ينبغـي أن يقـوم بهـا عـلى نحـو غـير صالح، حتى لو كانت نواياه حسنة. وكذلك ينبغي أن يتَّخذ التدابير والإجراءات اللازمة للقيام بهذه الأعـمال دفعـة واحـدة، وأن تقـل حتى تنعدم، فلا يعود إليها من يوم إلى آخر.

كذلك فمن حق الحاكم، وفق ما يرى مكيافيلي، أن يـسلب أيَّ إنـسان حياتـه، شريطـة أن يكـون لديـه المـبرر الـصالح، والـسبب الواضح لذلك[1]. وهذا ما يُمكـن أن نُطلـق عليـه جريمـة «كـبش الفداء»: إذ يجوز للحاكم أن يُضحِّي بحياة أحد الأبرياء، أو مجموعة منهم، إذا كان من شأن هذا الفعل (الجريمة) أن يـؤدي- مـثلًا- إلى الحفاظ على السلام والاستقرار الاجتماعي. وبعبـارة أخـرى، يجـوز للدولة أن تُـضحِّي بمجموعـة مـن الأبريـاء، أو حتـى بالفاسـدين الصغار، من أجل هدف أكبر وأكثر نفعًا للجميع.

ومن الجَدِيرُ بِالذِّكْر أن جزءًا من استراتيجيات تضليل الجماهـير

(1) المصدر السابق، ص ص. 144-145.

في العـالم المعـاصر، وهـي الاسـتراتيجيات التـي اعتمـدت عليهـا الأنظمة الشمولية خصوصًا، كـان قـد دعـا إليهـا مكيـافيلي نفسه، ولكن الاختلاف هنـا يتمثـل في أن مكيـافيلي يـدعو إلى اتِّبـاع هـذه الوسـائل في حـالات الـضرورة القـصوى فقـط، في حـين أن قـادة الأنظمـة الـشمولية اسـتعملوا هـذه الوسـائل دون قيـد، وفي كـل الظروف والأحوال.

كذلك فإن «افتعال الأزمة» يُعَدُّ نوعًا مـن الخـداع، أو الكـذب غير المباشر، ويُعَدُّ مكيافيلي أيضًا أول من روج لهذه الاستراتيجية في السياسة. ويُستخدم هذا الأسلوب، إما للتغطية على نتـائج سياسـية غير مقبولة، أو للمساعدة في تحقيق هدف سياسي بعيد المنال ولكنـه مهم على أية حال. كما أن استغلال الأزمة ذاتها، وتحويلها إلى تهديـد أكبر؛ لتحقيق هدف سياسي مهم على المدى القريب، إنما هو نوع من الخـداع. وأخـيرًا فـإن سياسـة «تحويـل الانتبـاه» تُعَـدُّ مـن بـين استراتيجيات الخـداع والتـضليل التـي يـدعو مكيـافيلي الحـاكم إلى اتِّباعها في بعـض الأحيـان؛ بوصـفها شـكلًا مـن أشـكال المنـاورة التكتيكية، وهـي تتمثـل في خلـق منـاخ لتوجيـه أذهـان النـاس إلى الانشغال بمسائل لا قيمة لها؛ لإلهائها عن قضية حساسة، أو حقيقة كبرى تهُمّ مصير الدولة والمجتمـع، ولـو أفـشاها الحـاكم لأدت إلى اضطرابات وانشقاقات بين صفوف الشعب.

وخلاصة القول: إن مكيافيلي يدعو الحاكم إلى أن يسترشد دائمًا

بالاعتبارات العملية الخالصة، وبقدر تغير الظروف وتبدُّل الأحوال فإن أفعاله وممارساته يمكن أن تتغير. ولذلك نجده ينصح الأمير «بأن يجعل عقله مستعدًا دائمًا للتكيُّف مع الرياح، ووفقًا لِما تُمليه اختلافات الحدود، والقوى، والحظوظ، ولكن عليه أن لا يتنكَّر لِما هو خير، إذا أمكنه ذلك، شريطة أن يُنزل الإساءة والشر، إذا ما اِضطُر إلى ذلك»[1].

ونلاحظ هنا أن مكيافيلي ينتقد السياسة التقوية، التي تقوم على فرضية مؤداها إن الصالح العام لا يمكن أن يتحقق إلَّا إذا تصرف الحاكم بمقتضى ما تستلزمه قواعد العدالة الشاملة، وأخذ كل فرد حقه، ولم يخضع بشكل غير عادل للآخرين. فهذا النوع من السياسة في رأيه ذا طابع تفاؤلي؛ لأن "العدالة"، وتحقيق "الصالح العام"، بوصفهما قيمتان سياسيتان ضروريتان، غير متوافقتان في كثير من الأحيان. فعندما يعمل الحاكم على تحقيق الصالح العام، فإنه يُواجَه بأخطار تُوجِب عليه في بعض الأحيان القيام بأعمال من شأنها أن تخرق قواعد العدالة[2].

---

(1) المصدر السابق، ص. 150.

(2) Skinner, Quentin: “"*Machiavelli’s Discorsi" and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas*”, in: *Machiavelli and Republicanism*, edited by: Gisela Bock, and others, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, P. 136.

وفي الحقيقة إن هذا التمجيد لوسائل الكذب والخداع في السياسة من جانب مكيافيلي يُمثِّل نقدًا قويًا لمعظم التعريفات الكلاسيكية حول السياسة. ومع هذا فإن مكيافيلي لم يَدعُ- كما رأينا- إلى استخدام هذه الوسائل بإطلاق، كما أن ضرورة هذه الوسائل لا تُعطى للحاكم رخصة لاستعباد رعاياه، أو القيام بأعمال وحشية تجاههم على نحو مستمر. وقد أكد مكيافيلي في أكثر من موضع من كتاباته على أنه لكي يحافظ الأمراء الجدد على سلطانهم، ولكي يغفر الشعب لهم الجرائم التي قد يرتكبونها في حالات الضرورة والتي من شأنها أن تعود بدولتهم إلى مجدها الأول بدلًا من إلحاق العار بها، ينبغي عليهم تجنب الكراهية والاستعمال المفرط للوحشية مع الأبرياء والمجرمين على السواء، من أبناء الشعب[1].

على هذا النحو فإنه يتعيَّن أن تتغير سياسة الحاكم في حالة الضرورة عنها في الحالات الطبيعية والمستقرة، ومكيافيلي بذلك يقف موقفًا وسطًا بين الفلاسفة الذين يرفضون تبرير هذه الوسائل تحت أيِّ ظرف من الظروف، وأولئك الذين يُبرِّرونها في كل الحالات، من منطلق أنها تحقق نفعًا أكبر للجميع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هذه النظرية التي تُبرِّر استخدام الكذب في

---

(1) Rasmussen, Paul J.: ***Machiavelli’s Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics***, Lanham, Md.: Lexington Books, 2009, P. 103.

السياسة تُسمى «بنظريـة الأكذوبـة المشروعة» "Theory of Just Lie"، وهي النظرية التي تُضفي مشروعية فلسفية على الكذب في ظل توافر بعض الشروط. وتقضي هذه النظرية بأن اللجوء إلى الكذب يمكن أن يكون مقبولًا، وفي بعض الأحيان يكون ضروريًّا في السياسة، وذلك في حالات منها:

(1) إذا كان الكذب من شأنه أن يحقق الهدف المشروع (على سبيل المثال، الأمن الوطني، أو تجنب الانهيار الاقتصادي، إلخ).

(2) إذا كان الخطر الذي يَحول دون حدوثه، بالنسبة لأكبر عدد من الأفراد، أكبر من الأخطار التي يمكن أن تقع من عدم استخدامه.

(3) إذا لم يكن ثمة بديلٌ آخر لحل الأزمة.

(4) إذا كان للهدف الذي نسعى لتحقيقه احتمالية معقولة للنجاح[1].

على هذا النحو، يكون الكذب مشروعًا في حالة توافر هذه

(1) Ramsay, Maureen: "***Democratic Dirty Hands***", in: *The Politics of Lying: Implications for Democracy*, edited by: Lionel Cliffe, and Others, Basingstoke: Macmillan, 2000, P. 30.

الشروط؛ لأنه يُفضي إلى نتائج أفضل من الالتزام بالصدق في القرارات والأفعال السياسية. وفي الحقيقة إن نظرية الأكذوبة المشروعة مُشابهة- كما تقول «مورين رامزي» (Maureen Ramsay)- «لنظرية الحرب العادلة» "Theory of Just War". فإذا كانت هناك استخدامات مشروعة، وأخرى غير مشروعة لوسائل القوة والعنف في الحرب، فبنفس الطريقة هناك استخدامات مشروعة، وأخرى غير مشروعة لوسائل الكذب والخداع في السياسة. ومن هنا فإن مشروعية الكذب تعتمد على السبب الذي من أجله تم اللجوء إليه أساسًا سواء كانت هناك وسائل أخرى متاحة لتحقيق هذه الغاية، أم لا، وسواء كان الضرر الذي يُسبِّبه الكذب يَفوق الخير المتوقع تحقيقه، أم يَقل عنه، وسواء كانت هناك فرصة معقولة للنجاح في تحقيق الغاية من خلال هذه الوسيلة، أم انعدمت هذه الاحتمالية. وبالمثل ينبغي أن تظل ممارسات الكذب مقصورة على السلطات المُخولة بذلك، مع ضرورة أن يتم ذلك من خلال توافر عنصر النية الحسنة[1].

ويلتقي «مايكل ولتزر» أيضًا مع مكيافيلي في هذا الجانب، حيث يرى أن هناك من الحالات السياسية ما لا تتطلب الوقوف موقفًا وسطًا، أو اتّخاذ أنصاف الحلول، بل تقتضي اتّخاذ قرارات حاسمة وسريعة، كما يتفق معه في أن الحاكم الصالح يجب أن يتعلم

(1) Loc. Cit.

كيف لا يكون خيرًا أحيانًا، وعلى حدِّ تعبيره: «لا أحد بإمكانه ممارسة الحكم "بطريقة بريئة"[*]؛ أي على نحو يخلو من الإثم الأخلاقي)، حتى أفضل الحكام وأنبلهم خلقًا»، وكما يقول أيضًا: «لا أحد بإمكانه أن ينجح في السياسة من دون أن تكون يداه قذرتان». كذلك فهو يذهب إلى «أن الحكام الذين يعملون من أجلنا ويتكلمون باسمنا، هم بالضرورة مخادعين وكاذبين»[1].

(*) "لا أحد يحكم ببراءة»: هو تعبير لـ"سان چست-Saint-Just 1767) "(1794، وهو سياسي وقائد عسكري فرنسي، وقد قصد به أنه في وسط البراءة يوجد الكذب دائمًا. وقد ورد هذا التعبير في مسرحية "الأيدي القذرة" لسارتر والتي تُعَدُّ من أهم الأعمال المسرحية التي تُجسِّد مسألة الأكاذيب السياسية. وتَروي هذه المسرحية في قالب فلسفي وجودي الصراع بين "الكذب" و"الحقيقة" أثناء سنوات الحرب العالمية الثانية، وفيها نرى كيف أن البراءة تُخفي الكذب، والخداع، والنفاق، وكيف أن مفهوم الإنسانية ذاته قد يُستخدم كذريعة للأكاذيب، وانتهاك حقوق الأفراد والجماعات. وفي المسرحية يتحدث "هودرر" لـ"هوجو" معنفًا إياه بأنه لا أحد يستطيع أن ينجح في السياسة دون أن تكون يداه قذرتين: «**إن الطهارة هي فكرة الدراويش والرهبان. إنكم يا معشر المثقفين، والفوضويين البرجوازيين، تتذرعون بها حتى لا تؤدوا عملًا (...) أما أنا، فإن يديَّ قذرتان، حتى المرفقين. لقد غمستهما بالغائط وبالدم. أتعتقد بعد ذلك أنه بالإمكان ممارسة الحكم بصورة بريئة؟**» (جان بول سارتر: = = "**مسرحية الأيدي القذرة**"، ضمن: مسرحيات سارتر (الذباب- جلسة سرية- الأيدي القذرة)، نقلها عن الفرنسية: سهيل إدريس، بيروت: منشورات دار الآداب، د. ت.، ص. 272)

(1) Walzer: "*Political Action*", P. P. 161, 163, 164.

كذلك يتفق ولتزر مع مكيافيلي في أن اللجوء إلى الكذب والخداع يتطلب نبل الغاية المستهدفة، علاوة على وجود إمكانية كبيرة لنجاح الغاية أو الهدف السياسي، وعلى حدِّ قوله: «ليس من الخطأ بالضرورة اللجوء إلى الخداع، وأعمال الوحشية الأخرى من جانب القائد السياسي سعيًا لتحقيق هدف مهم»[1]. وإذا كان مكيافيلي لم يحدد الشروط التي يكون من المشروع عندها استخدام وسائل الكذب والخداع في السياسة، وكذلك الوسائل الشريرة في حد ذاتها- باستثناء حالة الانهيار الوشيك الدولة- فإن ولتزر ينتقد مكيافيلي في هذا الجانب؛ لأنه لم يحدد أولًا طبيعة المعايير الأخلاقية ذاتها، ولأنه لم يحدد ثانيًا الشروط التي يكون في ظلها من الخطأ فعل ما تقضي به القواعد القانونية القائمة، وأيها لا يكون كذلك. وفي رأي ولتزر إن اللجوء إلى مثل هذه الوسائل ينبغي أن يخضع إلى قيدين أو شرطين، هما:

(1) أن يكون الخطر الذي يواجه الدولة وشيكًا، ومن ثَمَّ فإن الخوف من الخطر المستقبلي ليس كافيًا.

(2) أن يُشكِّل الخطر تهديدًا كبيرًا أو عظيمًا؛ أي أن يكون من نوع غير عادي؛ وصادمًا لضمير الإنسانية[2].

---

(1) Ibid, P. 175.

(2) Walzer: ***Just and Unjust Wars***, PP. 254-255.

ويرى «توماس م. كين» (Thomas M. Kane) أن مبدأ الضرورة عند مكيافيلي قد أثر بشدة على العديد من القادة السياسيين الأمريكيين- خاصة الجمهوريين، ويبدو ذلك واضحًا من قوله: «إن إحدى المشكلات الأساسية في الحكم الجمهوري، كما أوضحها مكيافيلي، تتمثل في أن محاولة الدولة لتحقيق الحكم الذاتي تتعارض حتمًا مع علاقاتها مع العالم الخارجي. وقد ظهرت هذه المشكلة في كل حقب التاريخ الأمريكي. وقد حاول الزعماء الأمريكيون بصورة متكررة التماس هذا الحل الروماني الجديد الذي اقترحه مكيافيلي»[1].

في هذا الإطار، هناك سؤال يطرح نفسه ويتمثل في: ما وجه الصلة بين فلسفة مكيافيلي، وبين الأنظمة الشمولية في القرن العشرين؟

في الإجابة عن هذا السؤال انقسم شراح مكيافيلي إلى فريقين: أحدهما يذهب إلى أن ثَمَّة روابط عميقة بين ممارسات الأنظمة الشمولية من جانب وفلسفة مكيافيلي من جانب آخر؛ حيث يظهر مكيافيلي- في حالات كثيرة- وكأنه الرائد الحقيقي للفاشية

(1) Kane, Thomas M.: ***Theoretical Roots of US Foreign Policy: Machiavelli and American Unilateralism***, London and New York: Routledge, 2006, P. 147.

والنازية، ويبدو هذا النوع من القراءة لفلسفته مقبولًا لدرجة أن موسوليني نفسه نشر في إيطاليا عام 1924 نصًّا يمتدح فيه مكيافيلي. وأما الفريق الآخر فإنه حاول أن يبرهن من خلال اقتباسات من كتاب "المطارحات" على الطابع الخادع والشمولي لقراءة موسوليني، وأن مذهب مكيافيلي في أساسه جمهوري، وخياراته ديمقراطية في المقام الأول[1].

لكن يبدو لنا أن الربط بين فلسفة مكيافيلي وبين الأنظمة الشمولية وممارساتها ربط غير سليم. وإذا كان موسوليني نفسه قد ربط بين سياسته الفاشة وبين فلسفة مكيافيلي، وإذا كان هتلر قد أعلن صراحة في "كفاحي" اعتزازه بالمكيافيلية، فإن هذا لا يعني أبدًا وجود صلة جوهرية بينهما. فبين مكيافيلي وكل من هتلر وموسوليني وفرانكو وغيرهم من قادة الأنظمة الشمولية، العديد من والاختلافات الأساسية والعميقة والتي لا تجعله واحدًا منهم للأسباب الآتية:

1- لا يُعَدُّ مكيافيلي مسئولًا عن التطبيق الشمولي لمبادئه من قبل بعض القادة والسياسيين في القرن العشرين؛ أولئك الذين

(1) انظر على سبيل المثال: سيرج أوديبه: **مكيافيلي؛ في النزاع والحرية**، ترجمة: نجيب غزاوي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2015، ص ص. 29-35.

استخدموا عن عمد أفكاره ووصاياه للأمير؛ لتكريس الحكم الشمولي الاستبدادي. كذلك فهو ليس مسئولًا عن السياسات الاستعمارية التي سوَّغت لبعض الدول الغربية استعمار الأمم الأخرى.

2- غياب النزعة العنصرية عند مكيافيلي، وحضورها بقوة في فلسفة الأنظمة الشمولية. وقد اتخذت النزعة العنصرية عند الأخيرة شكلًا مُميزًا؛ حيث قامت على فكرة العِرق، وهي فكرة مؤداها أن ثَمَّة عرقًا بعينه هو العرق الأسمى والأكمل من ناحية التطور البيولوجي، والعقلي، ومن ثَمَّ فإنها تُعطى السيادة المادية والروحية لذلك العرق المتفوق دون غيره من الأعراق والأجناس الأخرى.

3- إن دعوة مكيافيلي للحكم المطلق تُعَدُّ- كما سبق أن رأينا- مرحلة مؤقتة، تفرضها ضرورة التحوُّل صوب الدولة الحديثة القوية، وبذلك كان مكيافيلي من الناحية السياسية أقرب إلى الروح الجمهورية منه إلى حكم الطغيان. كذلك فقد جاءت سياسة الكذب والخداع عنده لتمثل أسلوبًا مؤقتًا في الحكم، وليست سياسة دائمة، أما عند هتلر وموسوليني وفرانكو، فإنها كانت ترتكز على تاريخ طويل وتراث ضخم من الأفكار العنصرية والاستعمارية المغلوطة.

4- تقوم الأنظمة الشمولية على مبدأ مركزي، وهو عسكرة الدولة، مع ضرورة وجود كتائب أخرى شبه عسكرية؛ لفرض القبضة الحديدية للدولة، وذلك لضمان الولاء للبطل (الزعيم الأوحد). وهذا المبدأ في الشموليات المعاصرة غير موجود عند مكيافيلي، وإن كان قد دعا إلى أن يكون الحاكم هو صاحب القوة القاهرة، والسلطان المطلق.

5- تستعين الأنظمة الشمولية بالأساطير الدينية، ومن ثَمَّ فإنها تُعوِّل في المقام الأول على سياسة الخداع الدائم؛ ليس تجاه الشعوب الأخرى فحسب، وإنما تجاه شعبها أيضًا، وتَعتبر ذلك من أهم الأدوات الأساسية للحكم. أما عند مكيافيلي فإن سياسة الكذب والخداع لا ينبغي أن تُستخدم إلَّا في حالات الضرورة فحسب.

وتأسيسًا على ذلك، فإن التشابه بين عقيدة الأنظمة الشمولية وبين فلسفة مكيافيلي هو تشابه شكلي في بعض الجوانب فقط، ولكن الجذور والأعماق مختلفة تمامًا. بَيْدَ أن ذلك لا يعني انعدام تأثير فلسفة مكيافيلي على هذه الأنظمة، كما لا يعني أننا ننفي عنه المسئولية عن إضفاء الشرعية على بعض الممارسات السلطوية لهذه الأنظمة؛ فهو مسئول عن ذلك بدرجة أو بأخرى، كما أنه مسئول عن ظهور بعض النزعات والأحزاب السياسية المتطرفة في العالم المعاصر.

وإذا كان الكذب مفيدًا ونافِعًا من الناحية السياسية، على النحو الذي يراه مكيافيلي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: ماذا عن تحمل المسئولية عن الكذب في حالة نجاحه، وفي حالة إخفاقه؟ وهل يدفع الحاكم ثمن ذلك الفعل؟ وهل من وسيلة يمكن من خلالها قياس مدى فداحة الكذب ونتائجه؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال المبحث التالي.

الفصل

الثالث

3

أخلاق المسئولية وتعذير الحاكم

أولاً: أخلاق المسئولية.

يذهب «مكيافيلي» إلى أن الحاكم الذي يجد نفسه مضطرًا إلى اللجوء لوسائل العنف، والكذب والخداع؛ لأسباب الضرورة، يُضحِّي بخلاص روحه من أجل الخلاص السياسي لدولته، ومن ثَمَّ يستحق أن يُعذر، وعلى حدِّ تعبيره: «من القواعد الصحيحة والسليمة في مجال السياسة، أن النتائج الصالحة تُقدم **(العُذْر)** للأفعال التي تستحق اللوم في ظاهرها، وأنه عندما تكون النتيجة طيبة، فإن طيبتها تُسوِّغ العمل الذي جرى. فالحاكم الذي يلجأ إلى العنف بغرض التدمير، هو الذي يجب زجره ويستحق اللوم، لا ذلك الذي يستخدمه للإصلاح، وتحقيق ما هو خير»[1].

(1) مكيافلي: **المطارحات**، ك. 1، ف. 9، ص. 250.

ومن هذا المنطلق، إذا كانت «الضرورة السياسية» تُعطى العذر للحاكم لأن يستخدم مثل هذه الوسائل، فإن أخلاقيات السياسة تعتمد هنا بالدرجة الأولى على مبدأ "المسئولية" الذي يرتكز بدوره على أساس النظر في الآثار المترتبة على الإجراءات المتخذة لتحقيق الأهداف والغايات السياسية. وبعبارة أخرى، فإن أخلاقيات السياسة تَفرض على الحاكم أن يضع في اعتباره نتائج الأفعال التي يقوم بها، بغض النظر عن الطبيعة الخيِّرة، أو الشريرة للوسائل المستخدمة، وكذلك استعداده لاستخدام الوسائل الشريرة في ذاتها من أجل تحقيق ما هو خير، إذا كان ذلك ضروريًا[1].

(1) Franzé, Javier: "***The Sweet Hereafter of Machiavelli and Weber***", in: *Terror and the Arts Artistic, Literary, and Political Interpretations of Violence from Dostoyevsky to Abu Ghraib*, edited by: Matti Hyvarinen and Lisa Muszynski, New York: Palgrave Macmillan, 2008, P. 191.

ويلتقـي «مـاكس فيـبر» Max Weber (1864-1920) مـع مكيافيلي في هذا الصدَّد، حيث يذهب إلى أن السياسة تحوي مجموعة كبيرة من التناقـضات، وهـذه التناقـضات تـضع الحـاكم في مـأزق الاختيار، إما طبقًا «لأخلاق الاعتقاد» 'Ethics of Conviction'، أو طبقًـا «لأخـلاق المـسئولية» 'Ethics of Responsibility'. ويتمثل الفرق بين الاثنين في أن الأولى تـستلزم أن يتـصرف الحـاكم وفقًا لِما يُمليه عليه واجبه الأخلاقي والديني، وأما العواقب فيتركها إلى الله (كما تحثنا أخلاق الإنجيل: لا تقـاوموا الـشرير)، في حـين أن الثانية تَفرض عليه أن يتـصرف بحيـث يكـون مـسئولًا عـن نتـائج أفعاله؛ أي مقاومة الشر بالشر (القوة)[1].

كما يتفق «فيبر» مع مكيـافيلي عـلى ضرورة أن تـسود "أخـلاق المسئولية"، وليس "أخـلاق الاعتقـاد"، في مجـال الـسياسة؛ حيـث يؤكد على أنـه يجـب عـلى الحـاكم ألا يـتردد في اسـتخدام الوسـائل الشريرة في ذاتها متى كانت فعَّالة في تحقيق الغايات السياسية، ودون الاحتكام إلى أيَّة مبادئ أخلاقية من شأنها أن تُقيده، وعلى حدِّ قوله: «فمن أجـل بلـوغ الأهـداف "الـصالحة" في عِـدَّة حـالات، يمكـن للسياسي أن يستخدم وسائل غـير شريفـة، أو وسـائل خطـرة عـلى

---

(1) Weber, Max: "***Politics as a Vocation***", in: *The Vocation Lectures*, trans.: Rodney Livingstone, edited by: David Owen and Tracy B. Strong, Indianapolis, IN: Hackett, 2004, P. 83.

الأقـل، وعليـه أن يتقبَّـل مـا يترتـب عليهـا مـن عواقـب ونتـائج شريرة»[1].

وهكذا، إذا كانت حالة الضرورة تـستلزم اسـتخدام الوسـائل الشريرة في ذاتها من أجل منع وقوع شرور أكبر، وبشرط توافر النيـة الحسنة، والتأكد من الغاية النبيلة المـستهدفة، فـإن معيـار الأخـلاق السياسية عند مكيـافيلي يـتجلَّى، وفـق مـا يـرى «خـافيير فرانـزي» Javier Franzé، «في المبـدأ الـذي مفـاده أن "أقـل الـشرور التـي تتفادى وقوع الشرور الأكبر"، وليس كما يُـشار إلى مكيـافيلي عـادة بأنه المُنظر لمبدأ "الغاية التي تُبرِّر الوسيلة". والفرق بين كلا المبـدأين يتمثـل في أن هـذا المبـدأ الأخـير لا يُـدين عـلى الإطـلاق الوسـائل الشريرة، وإنما يُشرع هذه الوسائل استنادًا لأهمية النتيجة أو الفائـدة المتوقع تحقيقها. وعلى العكس من ذلك، فإن المبدأ الأول، لا يُعطـى استعمال الوسائل الشريرة مشروعية مطلقة؛ فمن يـسترشد بالمعـايير التي تتجنب الشرور الأكبر عـن طريـق ممارسـة شرور أقـل، يُـدين أخلاقيًا الوسائل الـشريرة، ولكنهـا يُـشرعها فحـسب وفقًـا لمنطـق الضرورة السياسية»[2].

وفيما يبدو إن مبدأ الضرورة في حد ذاته غامض ومُشوش، كـما أن الزعم بأن الخير قد يأتي عـن طريـق الـشر لا يعنـي أبـدًا أنـه لـن

---

(1) Ibid, P. 84.

(2) Franzé, Javier: "***The Sweet Hereafter of Machiavelli and Weber***", P. 191.

يتحقق إلَّا من خلاله فحسب[1]. ولذلك انتقد الفيلسوف الفرنسي المعاصر «تزفيتان تودوروف» Tzvetan Todorov (1939-2017) هذا المبدأ، وأكد على ضرورة تجاوز سياسة "الشر المُلْتَبَس بالخير"؛ أي الشر الذي يحقق خيرًا مزعومًا[2]. وعلاوة على ذلك فإنه كثيرًا ما يتم إساءة استخدام هذا المبدأ في واقع الأمر، في العديد من الحالات الفردية، وإنَّ ذلك أمرٌ غير عملي، كما أنه أمرٌ محفوف بالمخاطر على الدوام. فهو أمر غير عملي؛ لأنه من غير المحتمل أن يكون لدينا الوقت أو المعلومات الكافية لفعل ما تقضي به حالة الاستثناء أو الضرورة القصوى، وهو أمر محفوف بالمخاطر؛ لأنه يدفعنا تقريبًا إلى ممارسة الكذب والغش على نحوٍ حتمي، وإلى تسوية الأمور بحيث تأتي الخواتيم متلائمة مع مصالحنا في نهاية الأمر[3].

ومن هذا المنطلق، رفض «جاك ماريتان» Jacques Maritain ما أسماه **"بانتصار الشر"** عند مكيافيلي، وذهب إلى أن الخطأ القاتل

(1) Donagan, Alan: ***The Theory of Morality***, Chicago: University of Chicago Press, 1977, P. 185.

(2) Todorov, Tzvetan: "***Ordinary People and Extraordinary Vices***", in: *Destined for Evil? The Twentieth Century Responses*, edited by: Predrag Cicovacki, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005, P. 119.

(3) هير، ريتشارد م.: **أخلاق السياسة**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1993، ص. 10.

والمتأصل في المكيافيلية يتمثل في وهم النجاح السريع. والنجاح السريع هو في الحقيقة نجاح لشخص واحد، وما هو بنجاح دولة أو نجاح أمة، إذا ما قيس بمدى الدورات في حياة الدول والأمم. وكلما كانت شدة الشر أكثر فظاعة، كانت الإصلاحات الداخلية التي تستخدم قوة الشر هذه أكثر ضعفًا في دوامها التاريخي. وقد تؤدي المكيافيلية، خلال أجيال، المهمة التي يُراد منها، أو يُسمح لها، أن تؤديها، غير أنها لن تستطيع أن تُرسي جذورها في الدورة التاريخية للأمة[1].

كذلك فقد وُجِّهت العديد من الانتقادات إلى مكيافيلي، وخصوصًا فكرته التي تقول بأنه ينبغي على الدولة في بعض الأحيان ألا تقيم وزنًا للعدالة؛ لأنه إذا راعت العدالة في سياساتها، فإن الدول الأخرى التي لا تؤمن إلا بالقوة والعنف، والغدر، سوف تحكم عليها بالعبودية. فقد ذهب «بيتر س. دونالدسون» Peter S. Donaldson إلى أن المكيافيلية عقيدة تقوم على نوع خاص من السرية، والخداع، وإخفاء الحقائق، وهي بذلك تتضمن بذور فنائها في ذاتها[2]. وكذلك انتقده «جوزيف فيميا»، ووصف

(1) ماريتان، جاك: **الفرد والدولة**، ترجمة: عبد الله أمين، مراجعة: صالح الشماع وقرياقوس موسيس، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د. ت، ص ص. 76-77.

(2) Donaldson, Peter S.: ***Machiavelli and Mystery of State***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988, P. 10.

تعاليمه بأنها "نبوءة ضيقة"، بقدر ما تخلق مشاعر الاغتراب وعدم الثقة. وقد أبدى مكيافيلي نفسه بعض القلق من ذلك، عندما دعا الحاكم إلى أن يسعى جاهدًا إلى المحافظة على شرفه وسمعته عند تحقيق العدالة. وعلى الرغم من أنه كان في بعض الأحيان على وعي بهذه الحقيقة، فإنه أخفق في تقدير أهميتها، أو أن يضع في اعتباره أن توصياته الخاصة للأمير يمكن أن تزعزع استقرار المجتمع من خلال تدمير الثقة بينه وبين الشعب، وكذلك الإطاحة بشرفه وسمعته[1].

ثانيًا: تعذير الحاكم، لا تبرير الوسيلة.

مما سبق يتضح لنا أن «مكيافيلي» لم يقل حرفيًّا: «**الغاية تُبرِّر الوسيلة**»- كما هو شائع- والصواب والأدق هو أن نقول: **إن الغاية النبيلة "تُعفي" الحاكم من الإثم المترتب على الفعل، في حالات الضرورة فقط**، وهذا ما أكده «**إدوارد أ. ريس**» **Edward A. Rees** بقوله: «**إن المبدأ الذي دعا إليه مكيافيلي ليس هو الغاية التي "تُبرِّر" الوسيلة، بل بالأحرى الغاية التي "تقدم العذر" للوسيلة المستخدمة. ومن ثَمَّ فإن وسائل الكذب والخداع، وغيرها من الوسائل الشريرة الأخرى ليست مشروعة، أو غير مشروعة في حد ذاتها، أو من منظور ثابت ومطلق؛ وإنما يجب أن يتم الحكم عليها**

(1) Femia, Joseph: ***Machiavelli Revisited***, P. 112.

وفقًا لفائدتها العملية في حالة الضرورة. وهذا هو جوهر "مذهب النتائج" 'Consequentialism' عنده»[1].

يترتب على ذلك، أن وسائل الكذب والخداع ليست مبررة في كل الأحيان؛ وإنما النتيجة الصالحة المبتغاة **تَغفِر** للحاكم استعماله لهذه الوسائل، في حالات الضرورة فقط. وعلى هذا فإنه إذا كان الكذب والخداع ممارسات لا أخلاقية في ذاتها، فإنها مع هذا ضرورية، ومبررة في حالات معينة، كما في حالة إنقاذ الدولة من الهلاك، أو تأسيس حياة مدنية صالحة.

كذلك فإن النتائج والآثام المترتبة على استخدام الكذب والخداع ينبغي أن تُمحى، أو أن تُغْتَفر (أيّ أن يتم الصفح عنها) عندما ينجح الحاكم في تحقيق الأهداف "النبيلة" التي يصبو إليها، وكما يقول «ولتزر»- متفقًا في ذلك مع مكيافيلي: «يتعيَّن أن تكون القواعد الأخلاقية ذات طابع "إرشادي" أو "توجيهي"، كما يجب ألا تكون الدفاعات التي يقدمها السياسي لاستخدامه لوسائل الكذب والخداع مستندة إلى مجرد "**التبريرات**" '**Justifications**'، وإنما يجب أن تكون قائمة في الأساس على "**أعذار**" '**Excuses**'. ورغم أن "**التبرير**" و"**العذر**" قد يكونا متصلان في المواقف الواحد، فإنهما متميزان من الناحية النظرية، ومتباينان حسب

(1) Rees, Edward A.: ***Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism***, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, P. 4.

السياق: **فالعذر عادة ما ينطوي على الاعتراف بالخطأ، في حين أن التبرير عادة ما ينطوي على إنكار الخطأ، والتأكيد على البراءة منه»**[1].

وفي هذا الإطار يذهب «ولتزر» إلى أن "الأيدي القذرة" عند مكيافيلي تُصبح في واقع الأمر أيدي نظيفة فعلًا، وأن السياسي الذي يلجأ إلى الكذب والخداع، في حالات الضرورة، ينبغي أن تُغْتَفر أفعاله، إذا ما نجح في تحقيق الهدف السياسي، ويجب علينا أن ننسى أفعاله بأن نُثني علي نجاحه، وأن نضع في اعتبارنا أن النتائج كانت تستحق ذلك[2].

لكن ومن ناحية أخرى، فإن مكيافيلي نسي- أو بالأحرى تناسى- الصلة بين الفعل المُنجَز وبين طبيعة شخصية الحاكم؛ فرغم أن أفعال الكذب والخداع قد تكون لها آثار مفيدة على المدى القريب، فإن لها آثارًا سلبية على شخصية الحاكم نفسها[3]. وهو الأمر الذي دفع «ولتزر» إلى نقد رؤية مكيافيلي لشخصية الحاكم؛

(1) Walzer: "***Political Action***", P. 170. Emphasis from us.

والتفرقة بين الاثنين تعود أساسًا إلى "جون لـ. أوستن" (1911-1960). انظر:

(Austin, John L.: "***A Plea for Excuses***", in *Philosophical Papers*, edited by: J. O. Urmson, and G. J. Warnock, Oxford: Oxford Univ. Press, I961, PP. I23Ff).

(2) Walzer: "***Political Action***", P. 175.

(3) Femia, Joseph: ***Machiavelli Revisited***, P. 112.

لأن الحاكم في نظره وَحشٌ ضَارٍ يخلو من وازع الضمير، وهو "كلي السلطة" 'Omnipotent'، وصاحب الكلمة العليا، ولا أحد يحاسبه على أفعاله، علاوة على أنه لا يشعر بأي ذنب عن أفعاله. بدلاً من ذلك، يحاول «ولتزر» أن يربط بين هذه الأفعال وبين فكرة "المسئولية الذاتية" و"العقاب الداخلي"؛ الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عن ماذا تَعنِي فكرة العقاب الداخلي والمسئولية الذاتية كما يطرحها ولتزر؟

يوجه «ولتزر» نقدًا لمكيافيلي؛ ليس لأن الأخير يؤمن بأنه لا أحد يستطيع أن يَنْجح في السياسة دون استخدام وسائل الكذب والخداع، والوحشية؛ أي دون أن تكون يداه قذرتين، وليس كذلك لأنه يدعو الحكام لأن يتعلموا من الممارسات اللاأخلاقية التي ارتكبوها، وإنما لأنه يتصور الحاكم بوصفه فاقدًا للشعور الأخلاقي، وهو ما حَال دون أن يحدد طبيعة الحالة السيكولوجية للحاكم صاحب الأيدي القذرة، وعلى حدِّ قوله: «إن الأمير المكيافيلي فاقدٌ للشعور الداخلي بالإثم الذي ارتكبه بجريمته؛ لأنه بلا روح أو قلب»[1].

من ناحية أخرى ينتقد «ولتزر» تصور ماكس فيبر للحاكم. ففي معرض حديثه عن أخلاق المسئولية وعلاقتها بالفعل السياسي، ينفي فيبر عن القائد السياسي أيَّة مسئولية عن العواقب السيئة التي قد تنتج من أفعاله السياسية، إذا ما قام بها بدافع

(1) Walzer: "***Political Action***", P. 176.

نبيل[1]. وهو الأمر الذي جعل فيبر يذهب إلى أن المسئولين السياسيين والعسكريين يجب عليهم تنفيذ الأوامر التي تصدر لهم من القائد السياسي. بل والأكثر من ذلك يجب عليهم تنفيذ هذه الأوامر كما لو كانت تنسجم مع قناعاتهم الخاصة؛ لأنه من دون هذا الشعور بالانضباط ونكران الذات- وهي حالة أخلاقية في أعلى درجاتها- تصبح الدولة كلها معرضة للانهيار[2].

ينتقد «ولتزر» تصور فيبر للقائد السياسي بوصفه فاقدًا للروح؛ لأنه يقوم بالأعمال الشريرة- من كذب وخداع، وحتى أعمال القتل والاغتيال- تاركًا تسويغ هذه الأعمال إلى ضميره واختياراته الذاتية الخاصة. فهذا التصور غير ممكن، وغير مرغوب. وطبقًا لولتزر، ينبغي أن تتصف أخلاقيات السياسة بالطابع الاجتماعي، فيتم التعبير عنها اجتماعيًا، ويتم تقييدها اجتماعيًا أيضًا، ولا ينبغي أن نترك تسويغ هذه الأفعال إلى القادة السياسيين ذوي الأيدي القذرة»[3].

من هذا المنطلق يرى «ولتزر» أنه من الضروري أن يكون لدى الحاكم شعور بالإثم من جرائمه السياسية التي قد يرتكبها ضد المجرمين والأبرياء على حد سواء، وكذلك من الضروري تحديد درجة المسئولية، وأن يتقبَّل الحاكم العقاب القانوني على مثل هذه

(**1**) Weber: “Politics as a Vocation”, P. 84.

(2) Ibid, P. 54.

(3) Walzer: “***Political Action***”, PP. 177-178.

الجرائم. ويعود «ولتزر» إلى مثاله المفضل، متسائلًا: ما الوضع بالنسبة لرجل الشرطة الذي يجد نفسه مضطرًا لتعذيب أحد الإرهابيين الذين تم القبض عليهم لكي يعترف على مكان وجود القنابل؟ ويجيب عن ذلك بقوله:

«لَمَّا كان يقع على عاتق رجال الشرطة حماية المواطنين، فإن قرار التعذيب في هذه الحالة هو القرار الصحيح. وعلى الرغم من أنه يرتكب بفعله هذا جريمة، فإن عذره في ذلك أنه يواجه عبئًا أخلاقيًا يتمثل في تهديد حياة الكثير من الأبرياء. وإذا كان من الصحيح أن رجل الشرطة، بقيامه بالتعذيب، آثمٌ من المنظور الأخلاقي، فإن استعداده للاعتراف بذنبه، وتقبُّل العقاب (وربما التوبة وقيامه بالتكفير عن ذنبه) يُعفيه من الشعور بالذنب؛ لأنه فعَلَ ما هو صالح من الناحية السياسية. وهذا هو نموذج (السياسي الأخلاقي)؛ فنحن نعرفه من يديه القذرتين. أما إذا كان إنسانًا أخلاقيًا ولا شيء غير ذلك، فإن يديه لن تكون قذرة، وإذا كان سياسيًا نفعيًا خالصًا، فإنه سيدعي بأن يديه كانت نظيفة في كل الحالات»[1].

يحاول «ولتزر» أن يُوهمنا- على نحو ما يتضح في حديثه السابق- أن بعض القادة السياسيين لديهم العذر في الكذب والخداع، وكذلك استخدام القسوة والوحشية ضد المجرمين، وحتى ضد بعض الأبرياء إذا لزم الأمر؛ فهم أناس يَشغَلهم دائمًا

---

(1) Ibid, PP. 167-168.

تعزيز الخير بين المواطنين. غير أنهم ومن أجل تحقيق أهدافهم وغاياتهم النبيلة، فإنهم يستخدمون هذه الوسائل الشريرة في ذاتها والتي يُفترض أنها تُحقق الخير، وتحمي القانون والأخلاق، ومن ثَمَّ فإنهم معذورون في ذلك.

بَيْدَ أن مراوغة ولتزر تتضح عندما يذهب من جانب إلى أن هناك حالات يتوجَّب فيها على القادة السياسيين أن يكذبوا، وأن يمارسوا الأفعال الشريرة في حد ذاتها، استنادًا إلى الحكم الذي تَفرضه حالة الضرورة، ومن جانب آخر يذهب إلى أن هذه الممارسات دليلٌ على صلاحهم من المنظور السياسي، ولكنه من جانب ثالث يُدين هذه الأفعال، مؤكدًا أن «العدالة تتطلَّب إدانتها، ومن ثَمَّ ضرورة محاسبة القادة السياسيين، مُشيرًا إلى أنه لا ينبغي أن نتغاضى عن مثل هذه الأفعال والممارسات، رغم أن القادة قاموا بها من أجل تحقيق العدالة ذاتها»[1]!

كذلك فإن مراوغات ولتزر تتضح شيئًا فشيئًا في سياق حديثه حول أنه لا ينبغي أن يدفع القائد السياسي ثمن الكذب والخداع الذي مارسه؛ بسبب الظروف القهرية التي يجد نفسها فيها. وقد أكد «ولتزر» صراحة أنه لا ينبغي أن يتحمَّل القائد السياسي الأوزار الأخلاقية، وكذلك العقوبة القانونية المترتبة على أفعاله وممارساته

(1) Walzer: ***Just and Unjust Wars***, P. 323.

السياسية في هذه الحالة[1]. ولكنه من الناحية الأخرى يحاول أن يُعفيه من جريمته، بأن يدفع عنه لوم المجتمع، وإحساسه بالعار، لأنه قام بعمل شرير ولكنه كان مستندًا إلى غاية نبيلة[2].

هكذا فإن تأكيد ولتزر واضح فيما يتعلق بأن القائد السياسي الذي يضطر إلى الكذب، لا ينبغي أن يدفع الثمن على كذبته، وذلك بشرط أن ينجح في تحقيق أهدافه السياسية. فالنجاح في تحقيق الأهداف والغايات النبيلة يَغفِر للقائد السياسي الآثار السلبية التي قد تترتب على أفعال الكذب وكل صور الخداع الأخرى، ومن ثَمَّ فإن ممارساته تُعَدُّ مقبولة من المنظور السياسي، حتى وإن كُنَّا نُدينها، أو نتبرَّأ منها.

وقد وجد «ولتزر» ضَالَّتَهُ المَنْشُودَةَ في نموذج «السفاحين العادلين» The Just Assassins، أو (القتلة الأبرياء)، كما يصورهم «ألبير كامي» Albert Camus، في مسرحيته المعنونة بـ«العادلون»[3] (Les Justes)، واعتبر أنه يتطابق مع نموذجه

(1) Ibid, P. P. 260, 323.

(2) Walzer: "***Political Action***", P. 167.

(3) نُشر هذا العمل المسرحي عام 1949، وجميع أحداثها حقيقية، وفيه يصور «ألبير كامي» (1913-1960) مجموعة من الفوضويين الروس، وهم أعضاء في منظمة الكفاح في الحزب الاشتراكي الثوري عام 1903، وقد أخذوا على عاتقهم واجب التمرد ضد الظلم، والكفاح من أجل تحقيق العدالة في المجتمع الروسي. وكان أول نشاط لهم محاولة اغتيال الدوق =

للسياسي الأخلاقي ذوي الأيدي القـذرة؛ حيـث إن القتلـة في هـذه الحالة صالحون، وأبرار Righteous؛ لأنهم يُقِـرُّون بجـريمتهـم، ولم يفقدوا مشاعرهم الإنسانية، وعلى اسـتعداد لتحمـل العقـاب عـلى جريمتهم. كما أنهـم لا يزالـون يحـافظون عـلى نقـاءهم الوجـداني،

= "سيرجي ألكسندروفيش" (Sergei Aleksandrovich) عـام 1905، ولكن المحاولة باءت بالفشل؛ لأن "كاليـاييف" Kaliayev، الـذي عُهـد إليه بإلقاء القنبلة، لم يُلقِها لوجود طفلين بصحبة الدوق في العربـة. وبعـد ذلك بيومين نجح "كالياييف" في قتل الدوق حسب الخطة المرسومة.

ومن هنا أطلق عليهم «كامي» «بالقتلة رقيقي المشاعر»؛ لأنهم كـانوا على استعداد للقيام بأيَّة أعمال إرهابية لتحقيق العدالة، ولكنهم مع هـذا لم يفقدوا إنسانيَّتهم وهو ما تجلَّى في شفقتهم بالأطفال الصغار. وبعـد أن تـم القبض على "كالياييف"، رفض العرض المقدم له بـأن يـتم العفـو عنـه في مقابل الإخبار عن شركائه في المؤامرة. كذلك فقد كان على استعداد لتقبل الحكم عليه بالإعدام كتكفير عن جريمـة القتـل التـي ارتكبهـا. ويـصور «كامي» الحالة النفسية لـ"كالياييف" ورفاقـه بـأنهم كـانوا «يتـألمون دائـمًا لإخفاقاتهم، ولم يستطيعوا أن يتعودوا فكرة الدم». لقد كانوا «يعيشون من جديد العذاب الداخلي الذي يفعم روحهم. فبالنسبة إلـيهم، كـان الفعـل الإرهابي (قتل الدوق) هو الثورة ذاتها وقد تجسَّدَت عـلى أرض الواقـع». أما "كالياييف" فكان نادمًا، ومستعدًا للتكفير عن ذنبه، وكان يطلـب مـن الله، ومن زوجة القتيل، الغفران عن جريمته. (راجع: جرمين بري: **ألبير كامو**، ترجمة: جبر إبراهيم جبر، بيروت: المؤسسة العربيـة للدراسـات والنشر، 1967، ص ص. 175-177).

وطيِّب سريرتهم؛ لرفضهم تنفيذ محاولة الاغتيال لوجود أطفـال قـد يموتون دون أيِّ ذنب.

يتفق «ولتـزر» مع كـامي هنـا؛ فالقتلـة يقبلـون الحكـم الـذي يصدر عليهم بالإعدام بسبب جريمتهم التي قاموا بهـا، وعـلى أقـل تقدير فإنهم يتوقعون العقاب، ويحاولون التكفير عـن ذنـبهم الـذي يتناسب مع درجة الجريمة، ساعين في الوقت ذاتـه إلى التعـرُّف عـن كثب على طبيعة الجرم الذي ارتكبوه والاستفادة منه[1].

وفي حقيقة الأمر فإن شرط وجـود عقـاب، أو عـدم وجـوده، ليس بذي أهمية- في رأي ولتـزر- بالنسبة لتـسويغ هـذه الممارسـات التي قد يقوم بها القادة السياسيون من حـين لآخـر، وإنـما المهـم أن يعانوا من ألم العقوبة النفسية، وعندها ستعود أيـديهم- كـما يقـول- نظيفة مرة أخرى! أمـا إذا كانـت ثَمَّـة ضرورة للعقـاب، فينبغـي أن يكون العقاب على المستوى الداخلي فحسب؛ أي عقاب نفسي فقط! ومن هنا فإن أهمية وجـود العقـاب يتمثـل في تعزيـز القواعـد ضـد الانتهاكات المتعمدة وغير المبررة من جانب الحكـام والـسياسيين في غير حالات الضرورة القصوى.

إن مشكلة «الأيـدي القـذرة» ذات أبعـاد متـشعبة، ولا يمكـن حلهـا- فـيما يـزعم ولتـــزر- بغـير ذلـك. وهـي تُجسِّد في نظـره

(1) Walzer: “***Political Action***”, P. 179.

الاختلاف بين "الأخلاق" و"القانون"؛ إذ يقول: «إذا كانت قوانين الدولة يتم خرقها في حالات "العصيان المدني"؛ لأسباب ودوافع أخلاقية، وتقوم الدولة بتقديم هؤلاء المتمردين للعقاب، فإن القواعد الأخلاقية ذاتها يتم خرقها في حالات "الضرورة السياسية" من أجل مصلحة الدولة ذاتها، ولا ينبغي أن يُقدَّم منتهكوها للعقاب»[1].

نستنتج من ذلك أنه لا ينبغي أن يتحمَّل السياسي ذوي الأيدي القذرة المسئولية على كذبه في حالة نجاحه، أو إخفاقه، وإنما يجب أن يُوجَه له اللوم الأخلاقي فقط. وعلى هذا النحو تبدو ما يمكن أن نسميه بفكرة «**الصفح عن الكذب**» عند ولتزر هلامية، وخداعية في الوقت ذاته.

وعلاوة على ذلك، فإن «ولتزر» لا يطرح أيَّة آلية يمكن من خلالها قياس مدى فداحة الكذب، وهو ما يُشكِّل نقصًا وخللًا في أفكاره، حيث يدعو القادة السياسيين إلى التمسك بالقواعد الأخلاقية التي تحظر الكذب، والعنف، والوحشية، ولكنه في النهاية يترك لهم آلية البحث عن المعايير التي يمكن من خلالها قياس مدى فداحة الجرائم السياسية، في حالات الضرورة، ومدى خطورة النتائج المترتبة عليها[2].

---

(1) Loc. Cit.

(2) Pasquerella, Lynn, and Alfred Killilea: "***The Ethics of Lying***

لكن الخطورة– وهو ما لم يعالجه «ولتزر»– تتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه «**تدويم الكذب**» أو استمراره في العملية السياسية. فبدلًا من أن يكون الكذب وسيلة مؤقتة لمواجهة الحالات الاستثنائية التي يجد الحاكم فيها أن الدولة مهددة بأخطار شديدة، قد يتحول– بل كثيرًا ما يتحول في واقع الأمر– إلى ممارسة دائمة لدى الحكام والسياسيين أنفسهم!

في مسرحية «الأيدي القذرة» لسارتر[1]، نجد «هودرر»

---

in the Public Interest: Reflections on the "Just Lie"", *Public Integrity*, Vol. 7, No. 5 (Summer 2005), P. 266.

(1) تدور أحداث هذه المسرحية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث يقوم "هوجو" Hugo (وهو شاب برجوازي مثقف دفعته حماسة الشباب عام 1942 إلى الانتماء إلى الحزب الشيوعي الثوري في إيليريا– في دولة ألمانيا الشرقية السلافية)، باغتيال الطاغية "هودرر" Hoederer (وهو زعيم الحزب الاشتراكي، الحليف الرئيس للحزب الشيوعي)، بتكليف رسمي من الحزب في إيليريا؛ وذلك لأن "هودرر" اتَّخذ في سياساته بعض القرارات التي لا يرضى عنها القادة السياسيون والعسكريون السوفييت.

وقد حُكم على "هوجو" بالسجن بالأشغال الشاقة المؤبدة، ولكنه خرج من السجن في عام 1945، بعد أن استطاع الحزب الشيوعي، الذي كان منضمًا إليه في يوم من الأيام، أن يصل إلى مقاليد حكم البلاد. وفور خروجه من السجن يفاجأ بأن أعضاء الحزب يطبقون نفس سياسة "هودرر" والتي من أجلها دفعوا به إلى اغتياله، وما ذلك إلَّا لأن مصالح الاتحاد السوفييتي الخارجية قد تغيرت. وكان من صور تخليد ذكرى "هودرر" أن قام الحزب بوضع تمثال له في ساحة الميدان الرئيسي في =

يتناقش مع «هوجو» بشأن مشروعية الكذب في السياسة، ويتحدث معه حول ما إذا أردنا أن نمحو الكذب من العالم، فإنه لا يكفي التوقف عن قول الأكاذيب، بل يجب استخدام كل الوسائل المتاحة في أيدينا لتحطيم الطبقات الاجتماعية. يقول «هودرر» موجهًا الحديث «لهوجو»: «سوف أكذب كلما اقتضى الأمر ذلك**!** فلست أنا الذي اخترعت الكذب؛ فقد وُلِدَ في كل المجتمعات المنقسمة إلى طبقات، وقد ورثه كل واحد منَّا منذ لحظة مولده. ونحن لن نقضي على الكذب، بمجرَّد رفضنا أن نكذب، بل باستخدام جميع الوسائل لمحو الطبقات. وإن جميع الوسائل صالحة عندما تعمل على تحقيق أهدافنا النبيلة»[1].

= البلاد. وعندما سأل "هوجو" مندهشًا كيف ذلك وهو الطاغية الذي كُنَّا نعمل على محاربته، وجد الإجابة الجاهزة بأن السياسة تستوجب ذلك، وأن المصالح قد تغيرت! وأنه إذا كان ينوي أن يعود إلى الحزب مرة ثانية، فيجب عليه أن يتنكر للجريمة التي ارتكبها ضد "هودرر"!! ولكن "هوجو" رفض ذلك واختار الموت.

يمثل "هوجو" في المسرحية أولئك السياسيين، الذين يَدَّعون المثالية والبراءة، وعلى استعداد لارتكاب الجرائم في حالات الضرورة، ولكنهم في حقيقتهم ليسوا سوى أدوات لتنفيذ مصالح دول أو قوى خارجية، ومن ثَمَّ كانت يداه قذرة وملطخة بالدماء. (انظر: جان بول سارتر: **"مسرحية الأيدي القذرة"**، مرجع سابق، ص ص. 155– 302).

(1) سارتر: **"مسرحية الأيدي القذرة"**، ص. 271.

يُعلِّق «ولتزر» على ذلك قائلًا: «لا يجوز محو الكذب في كل الأحوال»، ويضيف إلى ذلك أنه ينبغي على النظام السياسي في بعض الأحيان أن يكذب لإنقاذ "السياسي" صاحب الأيدي القذرة من العقاب، وليس له أن يلومه؛ لأنه فعل ذلك من أجل مصلحة الدولة، وعلى حدِّ تعبيره: «إن القليل من الأكاذيب السياسية تُعَدُّ مطلوبةً ونافعة، إذا نحن استطعنا أن نُخفي بواسطتها جرائم "السياسي" في حالات الضرورة، أو نُنقذ بها شرف السياسيين الكبار ومجدهم؛ أولئك الذين دفعتهم الضرورة إلى الأعمال الوحشية– فيما عدا، بطبيعة الحال، أولئك السياسيين القليلين المحظوظين الذين لهم انجازات عظيمة تجعلنا ننسى هذه الجرائم التي ارتكبوها»[1].

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى عند ولتزر أمام مراوغة سياسية جديدة، وأقل ما يمكن وصفه به أنه يتحجَّج بعذر وهمي للتغطية على الجرائم السياسية التي قامت بها– ولا تزال– كل من أمريكا وإسرائيل؛ إنه "عُذرٌ أقبحَ من ذَنب"**! وحقيقة الأمر إن هذه دعوة صريحة من جانبه للكذب والتمويه بشأن الحروب الجائرة، والممارسات اللاإنسانية التي ارتكبها العديد من القادة السياسيين الأمريكيين– ولا يزالون. فهو هنا يدعو إلى مقابلة الجريمة**

(1) Walzer: “***Political Action***”, P. 180.

السياسية- في حالة الضرورة- بالكذب السياسي! بل يدعو الحكومة لأن تكذب على الشعب ذاته لإخفاء كذب القائد السياسي وتسويغ جرائمه! إن دعوته هذه تتطابق تمامًا مع ما دعت إليه النازية من وجوب استخدام الكذب، والخداع، وكل الوسائل الشريرة الأخرى، في حالات الضرورة المزعومة. وهنا نَسأَل ولتزر: أيُّ منطق هو الذي يمكن الاستناد إليه عندما تكذب الحكومة، ليس فحسب على أعداء الدولة، بل أيضًا على الشعب ذاته، كمحاولة لإخفاء جرائم القادة السياسيين، والتغطية على ممارساتهم الإجرامية؟

الحقيقة إن فلسفة ولتزر تقوم بالدرجة الأولى على المراوغة، والمغالطة في آن واحد، وكثيرًا ما نجده يُغازل "مذهب العنف" تارة، ويقع في "الانتهازية السياسية" Political Expediency تارة أخرى. والحقيقة كذلك أن معظم كتاباته- خاصة كتاباته الأخيرة- تنحو في اتجاه واحد، وهو تجميل صورة أمريكا، والتغطية على غطرسة السياسة التي تتّبعها. لقد كانت فلسفته مكرسة لتقديم مسوغات وأعذار لجرائم وممارسات الولايات المتحدة التي اقترفتها، ولا تزال، في حق كثير من الشعوب الإنسانية، بتدخلاتها المزعومة في العديد من الدول.

إننا عند ولتزر نجد أنفسنا أمام مواجهة الكذب بالكذب!

وعلى سبيل المثال، فمن الكذب بأن هناك أسلحة دمار شامل في العراق، إلى الزعم بأن صدام حسين كان يكذب على أمريكا وإيران بشأن امتلاكه لهذه الأسلحة! إننا مرة أخرى نجد أنفسنا أمام صورة للكذب، بل صور جديدة زائفة باستمرار عن العراق، وصدام وصلته بتنظيم القاعدة. إننا لسنا أمام نظام ديمقراطي في أمريكا- كما يَدَّعِي ولتزر وغيره من المُتَشَدِّقين بالديمقراطية الأمريكية- بل نحن أمام نموذج استعماري جديد يحاول باستمرار خلق واقع مصطنع، والدليل على ذلك، هو أنه بعدما تبيَّنَ عدم وجود أسلحة دمار شامل في العراق، سلك «جورج بوش» طريق الكذب، وادَّعَى- بطريقة وقحة هذه المرة- أن الهدف من حربه كان هو إقرار الحرية والديمقراطية في العراق، ومن ثَمَّ في الشرق الأوسط!

إن الكذب ينتقل هنا من صنع نموذج إلى صنع نموذج جديد بعد أن يُخفق النموذج الأول، وهكذا دَوالَيك! وفي الوقت الحالي اندفع الرئيس الأمريكي «دونالد ترامب» لضرب سوريا، مستغلًّا حادثة الكيماوي التي لم يثبت حتى الآن أن النظام السوري هو من قام بها (على طريقة اختلاق الذرائع لضرب العراق في ظل حكم بوش الابن)!

لا نستطيع- في خاتمة هذا الفصل- سوى القول بأن ولتزر بدأ من مكيافيلي وانتهى إليه، بل وتجاوزه في سياسة الكذب والخداع إلى

حدٍّ كبير، وذلك بنهجه السياسي البراجماتي الذي لا تَحِدُّه حدود؛ فالكذب والخداع عند مكيافيلي أدوات ضرورية في يد الأمير، وهي المصير المحتوم لرجل الدولة عند ولتزر.

تعقيب

من خلال هذا العرض والتحليل نستطيع أن نخلص إلى أن مشروعية الكذب والخداع عند مكيافيلي تتوقف على طبيعة الظروف التي يجد الحاكم فيها أن الدولة معرضة للانهيار، أو وجود أخطار شديدة من شأنها أن تُهدد باستقرار الدولة وسيادتها، ومن ثَمَّ تحتاج إلى تدابير خاصة. وإذا كان الكذب مفيد ونافع من الناحية السياسية، على النحو الذي يراه مكيافيلي وولتزر، فإن استعماله حق أصيل للحاكم، بل هو واجب.

لكن وفي حقيقة الأمر، فإن نظرة كل من مكيافيلي وولتزر لمبدأ الحسابات النفعية في السياسة كانت نظرة ضيقة وقاصرة. ووجه القصور فيها يتمثل في أنه لم يحدد طبيعة العلاقة التي تربط بين شخصية الحاكم وطبيعة الوسائل التي يمكن من خلالها مواجهة الأزمات في حالات الضرورة. وقد أشار «توماس ناجل» إلى ما أسماه "هوَّة الدفاعات النفعية" ' Abyss of Utilitarian Apologetics' التي يتم تقديمها لتبرير ممارسات الكذب، والقتل، على نطاق واسع[1]. وعلاوة على ذلك فإن كلًا منهما لم يضع في اعتباره أن المَضَارَّ التي تَحيق بالأفراد وبالمجتمع من هذا الشر المُلْتَبَس بالخير تَفوق كثيرًا الخير الذي قد يتأتَّى عنه[2].

---

(1) Nagel: "***War and Massacre***", P. 126.

(2) هير، ريتشارد: **الحرية والفكر**، ص. 65.

كذلك انتقد «جاك ماريتان» تصور مكيافيلي للحاكم بوصفه بلا ضمير، وبلا روح، وهو ما يُمثِّل خطرًا على الدولة ذاتها، ويذهب إلى أن تصور الحاكم على هذا النحو إنما هو نوع من التحطيم الذاتي للكيان السياسي نفسه. ومن الصعوبة بمكان أن تدوم سلطة دولة تتضخم باطراد حتى تصبح أقرب إلى المارد من حيث القوة الخارجية والعسكرية، بينما تتضاءل وتهزُل حتى تصبح قزمًا من حيث القوة الإنسانية الفعَّالة[1].

وإذا كان الموقف من الكذب قد اتَّخذَ مثل هذا المنحى النفعي، والتبريري في فلسفة مكيافيلي، وولتزر، فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن: ماذا عن الموقف الفلسفي الرافض لتبرير الكذب والخداع السياسي؟

هذا ما سنتناوله في الفصل التالي في ضوء موقف أوغسطين وكانط الرافض لتبرير الكذب في جميع صوره.

(1) ماريتان، جاك: **الفرد والدولة**، ص. 77.

القسم

الأول

1

لا أخلاقيات الكذب والخداع السياسي

(أوغسطين وكانط)

تمهيد:

يتناول هذا الفصل الأسس اللاأخلاقية للكذب عند كل من أوغسطين، وكانط بوصفهما من أهم الفلاسفة الذين اتَّخذَوا الموقف المُناهض لتبرير الكذب. فقد حاول «أوغسطين» تقديم أطروحة فلسفية حول الكذب بصفة عامة، وتقوم هذه الأطروحة في جوهرها على دعائم مستمدة من العقيدة المسيحية. أما «كانط» فقد حاول تطوير مقاربة فلسفية حول الكذب، وهي مقاربة مستمدة في الأساس من نظريته الأخلاقية في «الواجب».

وفي الواقع إن «أوغسطين» يُعَدُّ من أكبر الفلاسفة الذين رفضوا تبرير الكذب على نحو قاطع في تاريخ الفكر الفلسفي،

وذلك بوصفه رذيلة أخلاقية في كل الحالات، حتى إنَّ «ألين إيب ويفر» Alain Epp Weaver ذهب إلى حد أنه لا يوجد سوى عدد قليل جدًا من الفلاسفة، سواء قبل أوغسطين أو بعده، تمسكوا بالموقف الفلسفي الرافض للكذب. وإن المفكر الغربي الوحيد الذي يقترب موقفه من أوغسطين هو كانط، وإنْ كان منطق تفكير الأخير يختلف إلى حدٍّ ما عن تفكير أوغسطين[1]. كذلك فقد ذهبت «ليزا ج. ليرمان» Lisa G. Lerman إلى أن أوغسطين وكانط هما أكبر من تبنَّى الموقف الفلسفي الذي يقضي بأن الإنسان يجب عليه قول

(1) Weaver, Alain Epp: "***Unjust Lies, Just Wars? A Christian Pacifist Conversation with Augustine***", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 29, No. 1 (Spr. 2001), P. 56n.

الحقيقـة، والتـزام الـصدق دائـمًا[1]. وهـو الأمـر الـذي يقودنـا إلى التساؤل عن الطبيعة اللاأخلاقية للكذب والخداع السياسي؟

الفصل الأول

1

أخلاق الواجب والالتزام بالصدق

(1) Lerman, Lisa G.: "***Lying to Clients***", *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 138, No. 3 (Jan., 1990), P. 676.

أولاً: الكذب بوصفه رذيلة.

جاء موقف أوغسطين من الكذب متمشيًا مع الموقف العام للمسيحية منه؛ أعني اعتبار الكذب رذيلة أخلاقية. وقد أمرنا الله في الكتاب المقدس بتجنب الكذب، وقد جاء في الوصية التاسعة من الوصايا العشر: «لاَ تَشْهَدْ عَلَى قَرِيبِكَ شَهَادَةَ زُورٍ» (الخروج 20: 16). وعلاوة على ذلك فالكذب مُحرم في كثير من المواضع في الكتاب المقدس[1].

(1) ومنها على سبيل المثال- لا الحصر: «لاَ تَقْبَلْ خَبَرًا كَاذِبًا، وَلاَ تَضَعْ يَدَكَ مَعَ الْمُنَافِقِ لِتَكُونَ شَاهِدَ ظُلْمٍ» (الخروج 23: 1)- «اِبْتَعِدْ عَنْ كَلاَمِ الْكَذِبِ، وَلاَ تَقْتُلِ الْبَرِيءَ وَالْبَارَّ؛ لأَنِّي لاَ أُبَرِّرُ الْمُذْنِبَ» (الخروج 23: 7)- «لاَ تَسْرِقُوا، وَلاَ تَكْذِبُوا، وَلاَ تَغْدُرُوا أَحَدُكُمْ بِصَاحِبِهِ. وَلاَ تَحْلِفُوا بِاسْمِي لِلْكَذِبِ، فَتُدَنِّسَ اسْمَ إِلهِكَ» (اللاويّين 19: 11-12)- «هذِهِ السِّتَّةُ يُبْغِضُهَا الرَّبُّ... لِسَانٌ كَاذِبٌ.. شَاهِدُ زُورٍ يَفُوهُ بِالأَكَاذِيبِ.. ». (الأمثال 6: 16-19).

وإذا كانت المسيحية تَعُدُّ الكذب رذيلة يرتكبها الإنسان في حق نفسه وفي حق الآخرين، فإنها تَعُدُّه أيضًا خطيئة، وإنْ لم يكن خطيئة كبرى كالقتل، أو "التجديف" Blasphemy مثلًا. ولذلك تلاحظ «حنَّه أرندت» أنّه ليس هناك ديانة من الديانات الكبرى- باستثناء الزرادشتية- قد عَدَّت الكذب، بوصفه نوعًا من الزيف، وبوصفه مُتميزًا عن شهادة الزور، من ضمن الخطايا الكبرى. ولم يصبح الكذب إثمًا أخلاقيًّا خطيرًا إلَّا مع ظهور «المذهب البيوريتاني» Puritanism في تزامن مع ظهور العلوم المنظمة في العصر الحديث والتي كان لابُدَّ من ضمان تقدمها بإرسائها على أرضية صلبة من اليقين التام، وكشف الحقيقة كما هي عليه في الواقع[1].

يذهب «أوغسطين» إلى أن الكذب من الرذائل التي تتنافى مع تعاليم المسيحية، بغض النظر عن النوايا الحسنة، أو الظروف التي

(1) Arendt: "***Truth and Politics***", P. 549.

يمكن أن يواجهها الإنسان، وعلى حدِّ قولـه: «إنَّ الإنـسان الخـيِّر لا يمكن أن يكذب أبدًا»[1]. ويستطرد قائلًا: «إن الكذب خطيئة أكـبر وأسوأ من أيِّ ضرر قد ينجم عن قول الحقيقة. ومـن ثَـمَّ فـلا مجـال للحديث عن (أكاذيب مفيدة)؛ لأن كل صـور الكـذب، أيًّـا كانـت دوافعـه، وأهدافـه، ليـست سـوى حجـر عثـرة في سـبيل الإيـمان بالله»[2].

وهنا يستند في رفضه للكـذب إلى التحـريمات الدينيـة، ومنهـا عبارة السيد المسيح التي تقول: «أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَـدٌ يَـأْتِي إِلَى الآبِ إِلَّا بِي» (يوحنـا 14: 6). وكـذلك يـستند إلى نصوص من الكتاب المقدس، مثل: «بَلْ لِيَكُنْ كَلاَمُكُمْ: نَعَـمْ نَعَـمْ، لاَ لاَ. وَمَا زَادَ عَلَى ذلِكَ فَهُوَ مِنَ الشِّرِّيرِ» [متى 5: 37]، «حَتَّى مَتَـى تُحِبُّونَ الْبَاطِلَ وَتَبْتَغُونَ الْكَـذِبَ؟» (المـزامير 4: 2)، «أَبْغَـضْتَ كُـلَّ فَاعِلِي الإِثْمِ [الـشر]. تُهْلِـكُ الْمُتَكَلِّمِـينَ بِالْكَـذِبِ» (المـزامير 5: 5-6)[3].

لكن هل يختلف الكذب من حالة إلى أخرى مـن حيـث درجـة الإثم الديني؟

(1) Augustine: "***De Mendacio (On Lying)***", ch. (8), pt. (11), P. 71.

(2) Ibid, ch. (14), pt. (25), P. 87.

(3) Ibid, ch. (5), pt. (6), P. 61.

إذا كانت كل الأكاذيب مدانة، وفقًا لأوغسطين، فإنه يذهب في المقابل إلى أن هناك مستويات مختلفة للكـذب طبقًـا لدرجـة الـضرر الذي ينتج عنه، كما أن بعض الأكاذيب أقـل، أو أكثـر خطـورة مـن البعض الآخر، ومن ثَمَّ تختلف حسب مستوى الإثم الديني واللـوم الأخلاقي: فهناك أكاذيب لا تُغْتَفر (لا يمكن الصفح عنهـا)؛ لأنهـا أكاذيب محظورة تمامًا، وأكثر إدانة من غيرهـا، وهـي تلـك الخاصـة بالكذب في مجال العقيدة الدينية. وهناك أكاذيـب يمكـن اغتفارهـا (أكاذيب معذورة)، وهي تلـك التـي قـد تُـسبِّب الأذى للـشخص نفسه، ولكنها تعـود بـالنفع عـلى الآخـرين في حمايـة ممتلكـاتهم، أو إنقاذهم مـن المـوت، أو هتـك عِرضـهم، ومـن ثَـمَّ فإنهـا أكاذيـب مكروهة، ولكنها ليست محظورة كلية[1]. ويعود «أوغسطين» فيؤكد أنه ينبغي تجنب الكذب؛ لأنه يستحق اللوم في ذاته، وذلك ما يتضح في قوله: «إن كل الأكاذيب تُعَدُّ آثامًا، رغم أن هناك اختلافًا بالنـسبة للنيـة الكامنـة مـن وراء كـل كِذْبـة، والأهـداف التـي يرمـي إليهـا الشخص الذي يكذب، وكذلك الطرف الآخر الـذي يُـمارَس عليـه الكذب»[2].

(1) Ibid, ch. (14), pt. (25), PP. 87-88.

(2) Augustine: "***Enchiridion to Laurentius on Faith, Hope and Charity***", ch. (18), pt. (6), in: *Seventeen Short Treatises*, trans.: John Henry Parker, Oxford: John Henry Parker, 1847, P. 96.

على هذا النحو فإن موقف أوغسطين من الكذب يرتكز في المقام الأول على درجة الضرر المترتبة عليه، وعلى حدِّ قوله: «فمن يكذب بدافع نفع الآخرين لا يُعَدُّ مدانًا بنفس الدرجة بالنسبة لمن يكذب بدافع إيذاء الغير، أو لكي يفسد طريقة الحياة المستقرة في المجتمع»[1]. ويعود «أوغسطين» فيقدم ثلاثة أسباب لاعتبار الكذب، في جميع صوره، رذيلة أخلاقية، وهي على النحو الآتي:

1- يؤدي الكذب بالضرورة إلى استمرار الكذب، وبعبارة أخرى فإن الأكاذيب تُوَلِّد أكاذيب أخرى؛ الأمر الذي يؤدي إلى تعود الإنسان على الكذب، وعلى حدِّ قوله: «إذا ما برَّرَنا الكذب في بعض الأحيان، فسوف ينمو هذا الشر، ويتزايد شيئًا فشيئًا، حتى يتحول إلى مجموعة ضخمة من الأكاذيب، وسيكون من الصعوبة مقاومة هذه الآفة بهذه الدرجة العالية من الخطورة»[2].

2- إن الكذب حالة من حالات الضعف الإنساني، وكما يقول: «يُخطئ من يظن أن هناك من الكذب ما لا يُعَدُّ رذيلة؛ لأنه

(1) Loc. Cit.

(2) Augustine: "***Contra Mendacium (Against Lying)***" (420 A.D), ch. (18), pt. (37), in: *Seventeen Short Treatises*, op. cit., P. 463.

يخدع نفسه عندما يعتقد أنه إنسان فاضل، وهو مضلِّل للآخرين»[1].

3- يؤدي الكذب إلى وقوع شرور أخرى. وهنا نجد أن الأمر لا يقتصر على كون الكذب يؤدي باستمرار إلى المزيد من الكذب، بل يتعداه إلى ترشيد الأكاذيب بحيث يصبح هذا الترشيد تسويغًا لشرور أكثر فداحة، وهو ما من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه لكل أنواع الشرور والجرائم كالقتل، وتدنيس المقدسات، وغيرها[2].

هكذا يمضي «أوغسطين» مبرهنًا على الطابع اللاأخلاقي للكذب، وأن كل كِذْبة- بصفة عامة- ينبغي أن تكون موضعًا للإدانة، بحيث إذا كان الإنسان ينوي أن يكذب، ولكنه لم يكذب بالفعل، فإنه يقع في دائرة الإثم. ذلك أن مجرد الرغبة ذاتها مدانة، كما جاء في حِكم سليمان. فالنصُّ الديني لا ينهانا فقط عن ممارسة الكذب، وإنما ينبذ أيضًا مجرد الرغبة في فعله[3].

وفي واقع الأمر إن موقف أوغسطين يستند إلى إيمانه العميق بأهمية الحقيقة وعِظَمِها، وإن مفهومه للحقيقة، وفق ما يلاحظ «كريستوفر تولفسن» Christopher Tollefsen، ذو طابع

(1) Augustine: "***De Mendacio (On Lying)***", ch. (21), pt. (42), P. 109.

(2) Ibid, ch. (8), pt. (11), P. 71, also: ch. (14), pt. (25), PP. 88.

(3) Ibid, ch. (16), pt. (34), PP. 95-96.

"مقدس" Sacred. وإن "النقاء" Purity الذي تتصف به الحقيقة عنده نابع من مطابقته بينها وبين ما نطلق عليه "التَحْصِين" Chastity»[1]. وكذلك ينظر «روبرت ج. دودارو» Robert J. Dodaro إلى الكذب عند أوغسطين على أنه شكل من أشكال **النفاق**؛ حيث إنه بالإضافة إلى كون الأكاذيب ذات أساس شرير، فإنها تؤدي في كثير من الأحيان إلى زعزعة الاستقرار الاجتماعي. ومن ثَمَّ وبغض النظر عمّا تدعونا إليه التعاليم الدينية من تجنب الكذب، فإن الأكاذيب تظل غير مشروعة دائمًا، حتى في الحالات التي تكون فيها حياة الآخرين معرضة للخطر، وذلك على أساس أن الأكاذيب ستؤدي لا محالة إلى المزيد من الشرور الأخرى[2].

وقد أرجع «ألين إيب ويفر» رفض أوغسطين للكذب إلى قناعاته حول «الحقيقة»، و«التّجسُّد»، و«الثالوث»، وهي قناعات دينية تتوافق مع تأويله لنصوص الكتاب المقدس، ومن ثَمَّ فإن موقفه يرتكز أساسًا إلى «أخلاق الأمر الإلهي» -Divine

---

(1) Tollefsen, Christopher: "***Augustine, Aquinas, and the Absolute Norm Against Lying***", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 86, No. 1 (Dec. 2012), P. 115.

(2) Dodaro, Robert J.: "***Eloquent Lies, Just Wars, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's City of God in a 'Postmodern' World***", *Augustinian Studies*, Vol. 25, 1994, PP. 88-89.

Command Ethics[1]. وفي الواقع إن أوغسطين بموقفه هذا يُمثِّل حدًّا فاصلًا في تاريخ أخلاقيات الكذب في الفكر الفلسفي، وإن التأثير الكبير لآرائه يتضح إذا نظرنا إلى أن الكثير من النقاشات الفلسفية تعترف بفضله على الأقل فيما يتعلق بموقفه الحاسم والرافض تمامًا للكذب، ولا أدل على ذلك من أن كانط نفسه قد اعتنق موقفه الذي يقضي بعدم الكذب في كل الأحوال[2].

ثانيًا: الكذب في ضوء نظرية الواجب.

اتفق «كانط» مع أوغسطين في الكثير من تحليلاته. ولكننا إذا نظرنا إلى كانط سنجده يُوسع مفهوم الكذب بحيث يشمل أيَّ صورة من صور الخداع المتعمد، حتى ولو بحسن نية، وكما يقول: «من منظور نظرية الحق، فإِنَّ أيَّ قول أو فعل متعمد لإخفاء الحقيقة يُسمى كِذْبة، في حالة ما إذا كان ينتهك حقوق الآخرين. ولكن من المنظور الأخلاقي، فإِنَّ أيَّ محاولة متعمدة لإخفاء الحقيقة عن الآخرين تُعَدُّ كِذْبة»[3].

---

(1) Weaver, Alain Epp: "***Unjust Lies, Just Wars?***", P. P. 58, 59.

(2) Schofield, Malcolm: "***The Noble Lie***", P. 146.

(3) Kant, Immanuel: "***Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being***", Part II, ch. (II, I: 9 "**On Lying**"), pt. (429), in: *The Metaphysics of Morals*, trans., intro., and notes by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996, P. 225.

على هذا النحو فإن إخفاء الحقيقة عن الآخرين، حتى لو لم يكن بينة الخداع، يُعَدُّ بالنسبة لكانط واقعًا في دائرة الكذب؛ وهذا يَعنِي أن ما يُعَدُّ كذبًا بالنسبة لكانط قد لا يُعَدُّ كذلك بالنسبة لأوغسطين(*). وهذا ما دفع «جيمس ماهون» James Mahon إلى القول: «إنَّ واجب الالتزام بالصدق عند كانط ليس واجبًا في الصراحة التامة، وإنما هو بالأحرى واجب سلبي؛ بمعنى إنه يحظر أيَّ قولٍ زائف، كما يحظر الامتناع عن قول الحقيقة في كل الأحوال، بغض النظر عن وجود نية الخداع»[1].

كذلك فإننا نلاحظ أن «كانط» يُميِّز بين "الحقيقة" و"الصدق"، ولكن فكرة الصدق عنده- والمقابلة للكذب- تتحدد ليس فحسب من خلال اتفاق الأقوال التي تصدر من الشخص مع ما يعتقد أنه حقيقي، بل تتحدد أيضًا من خلال قناعات الشخص ذاته بالنسبة للسمة الأخلاقية لمحتوى القول[2]. وهذا ما جعل كانط يرفض الكذب بوصفه رذيلة في كل الحالات، ولا يوجد ما يُبرِّر الكذب حتى في الحالات التي ينقذ فيها الكذب حياة إنسان

(*) حول مفهوم أوغسطين للكذب، وربطه بعنصر النية في الخداع، راجع المبحث الأول من الفصل الأول.

(1) Mahon, James E.: "***Kant and the Perfect Duty to Others Not to Lie***", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 14, No. 4, 2006, P. 655.

(2) Hofmeister, Heimo E. M.: "***The Ethical Problem of the Lie in Kant***", *Kant-Studien*, Vol. 63, Nos. 1-4, 1972, P. 353.

بريء من أحد المعتدين. وكذلك فقد جعل كانط- مثل أوغسطين- من قول الحقيقة، والالتزام بالصدق فضيلة أخلاقية، وواجبًا مطلقًا، ومن ثَمَّ فإن الكذب يتجه بالضرورة ضد هذا الواجب. وإذا كان الواجب الأخلاقي ضد الكذب يستمد قدسيته عند أوغسطين من الإيمان بالله، فإنه يستمد قدسيته عند كانط من العقل الإنساني المشترك بين الجميع.

يستند موقف كانط إذن إلى نظريته في «أخلاق الواجب»، والتي تقوم على أساس أن ضمير كل إنسان يُمثِّل إحساسه بالواجب، وتصدر عنه «أوامر مطلقة» "Categorical Imperatives"، وهي قواعد "إلزامية" Obligatory، و"مطلقة" Absolute، و"كلية" Universal تُرشد الإنسان إلى الفعل الذي ينبغي القيام به من المنظور الأخلاقي، لا بوصفه وسيلة للسعادة، أو كسب ثواب، أو تجنب عقاب، بل بوصفه غاية في ذاته، وبوصفه كذلك ضروريًّا ضرورة موضوعية باستقلال عن أيِّ غاية وهدف، أو عاطفة، أو رغبة، وذلك في مقابل «الأوامر المشروطة» Conditional Imperatives التي تربط بين الفعل وتحقيق منفعة، والتي عندها يكون الفعل خيرًا بالقياس إلى نتيجة معينة[1].

كذلك فإن الالتزام بالصدق عند كانط واجبٌ يتعيَّن اعتباره قاعدة لكل الواجبات الأخرى. وليس معنى هذا أن الإنسان مُجبَرٌ

(1) كانت، إمانويل: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، ألمانيا: منشورات الجمل، 2002، ص. 81.

على قول الحقيقة؛ لأنه إذا كان ثَمَّة قسر فلن يكون هناك وجود بتاتًا للإلزام الخلقي؛ وبعبارة أخرى فإن قول الحقيقة، بوصفه واجبًا أخلاقيًا مطلقًا، يصبح غير ذي معنى إذا ما كان الإنسان مكرهًا على قوله؛ فالالتزام بالصدق يُعَدُّ واجبًا فحسب، من منطلق كون الإنسان مخيرًا بينه وبين الكذب.

وفي الحقيقة لكي نفهم موقف كانط بشكل صحيح، يجب أن نضع في اعتبارنا أن كانط نفسه لا يُنكر إمكانية أن يكذب الإنسان في بعض الأحيان، مع اقتناعه بسلامة أو صحة الأوامر الأخلاقية المطلقة. وعلى نحو أكثر دقة، وكما يوضح كانط: «إنني قد اضطر إلى كِذْبة معينة، ولكنني لن استطيع بحال من الأحوال أن أجعل منها قانونًا كليًّا يأمر بالكذب؛ لأن وجود مثل هذا القانون سيمتنع معه في الحقيقة وجود أيِّ وعد من الوعود على الإطلاق؛ إذ سيكون من العبث حينئذٍ أن أُعلن عن إرادتي المتعلقة بأفعالي المقبلة لغيري من الناس الذين لن يعتقدوا في صدق هذا الإعلان، أو الذين إذا آمنوا به متسرعين فسوف يحاسبونني بنفس القاعدة في المستقبل، مما يترتب عليه أن تُهدم مسلمتي نفسها بالضرورة، بمجرد أن تكون قانونًا عامًّا»[1].

يوضح «كانط» هذه النقطة بمزيد من التفصيل على النحو الآتي:

(1) المصدر السابق، ص ص. 56-57.

ألا يجوز لي حين يشتد الضيق أن أعد وعدًا بينما أُبيِّت النية على عدم الوفاء به؟

ويجيب بأنه ينبغي أن نفرق بين المعنيين اللذَينِ يمكن أن يحتملهما السؤال؛ أعني هل "من الفطنة"، أم مما يتفق مع الواجب أن أعد وعدًا كاذبًا؟

الحق أنه قد يكون من الفطنة بغير نزاع أن ألجأ إلى ذلك في أكثر من مرة. ولكنني سأجد في الوقت نفسه أنه لا يكفي أن أخرج بنفسي من مأزق راهن بالالتجاء إلى هذه الوسيلة، بل إن عليَّ أن أتدبر الرأي جيدًا. فقد تُسبِّب لي هذه الكِذْبة بعد ذلك مضايقات أشد وأعظم من تلك التي أحاول الخلاص منها الآن. ولَمَّا كانت النتائج لا يمكن التنبؤ بها، وكان فقداني لثقة إنسان آخر قد يتجاوز في ضرره كل شر أحاول الآن أن أتحاشاه، فإن عليَّ أن أسأل نفسي: أليس أبعد من ذلك فطنة أن أجعل مسلكي هنا وفقًا لمسلمة كلية، وأن أُعوِّد نفسي على ألا يصدر عني وعدًا لا أنوي الوفاء به؟ غير أنه سرعان ما يتجلَّى لي هنا أن مثل هذه المسلمة التي أحاول أن أضعها لفعلي إنما تقوم على النتائج التي أخشى الوقوع فيها. وعلى ذلك فإنني إذا تجاوزت مبدأ الواجب، فإنني أكون بذلك قد أقدمت على شر؛ ولكنني إذا خرجت على مسلمتي التي أصدر فيها عن فطنة فقد يعود عليَّ ذلك في بعض الأحوال بفائدة كبيرة، وإنْ كان

التزامي بالمسلمة الأخلاقية ضد الكذب أدعى إلى مزيد من الأمن والاطمئنان[1].

ويمضي «كانط» في رفضه للكذب من منطلق أنه يتعارض مع المسلمات التي تَفرضها الأوامر الأخلاقية التي تقضي بمعاملة البشر كغايات في ذاتهم، وليس كوسائل لتحقيق أهداف معينة، مهما كان نبل هذه الأهداف، وعلى حدِّ قوله: «إن الكذب يُعَدُّ دائمًا رذيلة يرتكبها الإنسان ضد نفسه أولًا، وضد الآخرين ثانيًا، كما يُعَدُّ في الوقت ذاته فعلًا عديم القيمة»[2].

لكن ووفق ما يرى كانط، يمكن للإنسان أن يَعِد وعدًا كاذبًا، ولكنه لا يمكن- ولا ينبغي بأيِّ حال من الأحوال- أن يصبح الكذب مبدأً كليًّا. ومن ناحية أخرى فإن الواجب الأخلاقي لقول الصدق ينبغي أن يكون مستقلًّا عن أية مؤثرات خارجية، أو نتائج عملية؛ فعندما تقول: "**ينبغي عليَّ ألا أكذب إذا أردت أن أحافظ على شرفي**"، فإنك هنا تتجنب الكذب بسبب تأثير موضوع خارجي، أو لأن المنفعة هي التي تُحرِّك إرادتك، في حين أن الواجب عليك هو أن تّتبع هذا الأمر: "**ينبغي عليَّ ألا أكذب حتى لو لم يجلب الكذب عليَّ أدنى عار**"؛ لأن القانون الأخلاقي ينبغي اتِّباعه في حد ذاته، لا لمجرد النتائج المحتملة من وراء الفعل[3]. ولذلك

(1) المصدر السابق، ص ص. 55-56.

(2) Kant: "***Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being***", pt. (429), PP. 225-226.

(3) كانت: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص ص. 133-134.

يوضح كانط أن الصدق الذي يصدر عن شعور بالواجب يختلف اختلافًا تامًا عن الصدق الذي يصدر عن خوف من النتائج: فبينما يحتوي تصور الفعل في الحالة الأولى على قانون كلي للبشر، يكون علينا في الحالة الثانية أن نتطلع لكي نتبين أيُّ النتائج يمكن أن ترتبط بالفعل بالنسبة لنا[1].

وهكذا تَفرض نظرية الواجب عند كانط أن لا يكذب الإنسان مهما كانت المسوغات وأيًّا كانت الظروف القهرية التي يجد فيها الإنسان نفسه واقعًا فيها، وبغض النظر كذلك عن النتائج الإيجابية المحتملة من ورائه، ومن ثَمَّ فلا وجود لِما يُسمى بالكذب النافع، والنبيل، حتى كذب الطبيب على المريض غير مباح من هذا المنظور الكانطي. إن الكذب مرفوض بوصفه قيمة فاسدة يجب تجنبها في كل الأحوال، والكذب يُمثِّل في حد ذاته نفيًا لكرامة الإنسان.

من ناحية أخرى فإن الكذب ينتهك أخلاقيات الإقناع العقلاني، عن طريق استخدام "الإقناع الخداعي"[2] إزاء الآخرين.

(1) المصدر السابق، ص. 56.

(2) يحدث "الإقناع العقلاني" عندما يقوم (أ) ليُمكِّن (ب) من الوصول إلى فهم حقيقي للموقف أو الحالة القائمة، من خلال توفير المعلومات الصحيحة. وكمثال على ذلك: عندما يُحذر الطبيب مريضه قائلًا: "إذا لم تتوقف عن التدخين فإنك ستُعرِّض نفسك لخطر الإصابة بسرطان الرئة". أما "الإقناع الخداعي" فيحدث عندما يسعى (أ) إلى إقناع (ب)؛ ليقوم بتصرف ما ليس عن طريق تزويده بالفهم الصحيح للبدائل المبنية على المعلومات الحقيقية، ولكن عن طريق تشويه فهم (ب) لهذه البدائل.=

ومن هنا فإن رفض كانط للكذب يستند إلى كونه ينتهك واجب الالتزام بالصدق وسط معاملاتنا الإنسانية، علاوة على أنه من شأنه أن يُضعف قدرة البشر على التواصل العقلاني، وممارسة حريتهم، ويستنتج كانط من ذلك أن: "«**الصدق**» **Truthfulness** في أقوال المرء يُسمى «**أمانة**» **Honesty**، وإذا كانت الأقوال وعودًا يُسمى «**إخلاصًا**» **Sincerity**، ولكن الصدق عمومًا يُسمى «**استقامة**» **Rectitude**"[1].

= والإقناع الخداعي يوجد عندما يحاول أن يؤثر (أ) في (ب) عن طريق الاتصال الذي يُشوِّه، أو يُزيف، أو يُسقط عن عمد بعض جوانب الحقيقة التي يمكن أن يَعرِفها (ب)، والتي إذا عرفها (ب) فسوف تؤثر جذريًّا على قراره. وعلى خلاف الإقناع العقلاني، فإن الإقناع الخداعي ينتهك نظرية أخلاقيات الواجب. ذلك أن الشخص في الإقناع الخداعي لا يُعامل الناس كغايات في ذاتهم، بل كوسائل، أو أشياء. (راجع: روبرت دال: **التحليل السياسي الحديث** ، ترجمة علا أبو زيد، مراجعة عليّ الدين هلال، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993، ص ص. 59-60).

(1) Kant: "***Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being***", pt. (429), P. 226.

الفصل

الثاني

2

الكذب في ضوء نظرية الحق

يتضح لنا مما سبق أن الكذب مرفوض في نظر كانط؛ لأنه ينتهك مبدأ الواجب والذي يقضي بقول الحقيقة. لكن السؤال المهم الآن: هل يجوز الكذب من أجل حماية إنسان بريء من قاتل يهدده بإهدار دمه؟ وكما يتساءل أوغسطين: إذا لجأ إلى بيتك إنسانٌ يريد الحماية من يد سفاح يبحث عنه ليقتله، وكنتَ قادرًا على تخليصه من الموت، فوافقت أن يختبئ في بيتك. وبعد فترة جاءك القاتل، وسألك عما إذا كان الإنسان الذي ينوي قتله يختبئ داخل المنزل؟ فماذا تفعل؟ وما الواجب المحتم عليك فعله في هذه الحالة؟ وهل يجوز أن تكذب عليه لإنقاذ حياة الشخص البريء؟ إذا التزمت الصدق فأخبرت القاتل عن مكان الشخص، فقد يؤدي ذلك إلى فقدان حياته. وأما إذا كذبت عليه وأخبرته بأنك لا تعلم مكان وجوده، أو قلت له بأنه ذهب في طريق آخر، فإنك بذلك تكون قد سوَّغت لكِذْبة. فما الحل السليم إذن للخروج من هذه المعضلة؟

في محاولته للإجابة عن هذا السؤال، يقول أوغسطين بأن ثَمَّة مثالين يُبدي الكتاب المقدس فيهما ثناءً على الكذب من منطلق إنساني، وهما: حالة القابلات العبرانيات اللاتي كذبن على فرعون من أجل إنقاذ الأطفال العبرانيين من الهلاك (الخروج: 1: 15- 21)، وحالة "راحاب" التي كذبت على ملك أريحا بإنكارها أنها خبَّأت جاسوسين من بني إسرائيل على سطح منزلها (يشوع: 2: 1- 24، رسالة بولس إلى العبرانيين 11: 31)[1].

وعلى الرغم من أن هناك تسويغًا ضمنيًّا في الكتاب المقدس لكذب راحاب، والقابلات، فإن «أوغسطين» يرى أن هاتين الأكذوبتين هما من نوع «الخطيئة التعويضية» (Compensative or

(1) Augustine: “***De Mendacio (On Lying)***”, ch. (15), pt. (32), P. 94.

Redeemed Sin). وهو يُعرِّف "الخطيئة التعويضية" بأنها مماثلة لذلك النوع من الكذب الذي يُمارس لا لأي دافع سوى منع عنف أو أذى خطير يُهدد حياة الآخرين، وهي تُوصف بأنها "تعويضية"؛ لأنها تُرتكب من أجل خير أكبر[1]. ومن هنا يُعَدُّ هذا النوع من الكذب يمكن اغتفاره، رغم أنه ليس مشروعًا من المنظور الأخلاقي. وينوه أوغسطين إلى ضرورة عدم إساءة استخدام هذا النوع من الأكاذيب، كما يدعو إلى أن تَقِلَّ هذه الممارسات إلى أقصى حد.

لكن موقف أوغسطين من هذا النوع من الأكاذيب يبدو غامضًا، بل ومتناقضًا؛ فمن ناحية يراها ضرورية ومطلوبة في بعض الحالات لمنع حدوث أذى بالأشخاص الأبرياء، ومن ناحية أخرى يُدينها ويعتبرها لا أخلاقية، وتمثل انتهاكًا للحقيقة، وإهانة لله الحق الذي وهب الإنسان قيمة العقل، بالرغم من أنها تستند إلى نية حسنة، وتستهدف تحقيق غاية نبيلة.

ومن الجَدِيرٌ بِالذِّكْر أن الأكويني تأثر بفكرة «الخطيئة التعويضية» عند أوغسطين، ويبدو ذلك في تقسيمه للخطايا إلى نوعين استنادًا إلى درجة الإثم الديني فيهما: «خطايا مميتة» "Mortal Sins"، و«خطايا عرضية» "Venial Sins". وتقع الخطايا التعويضية ضمن النوع الثاني؛ لأنه على حين أن الخطيئة المميتة

(1) Augustine: "***Contra Mendacium (Against Lying)***", ch. (14), pt. (30), P. 457

تتعارض دائمًا مع ما يقول به صريح الشريعة الأزلية، ومن ثَمَّ تستوجب الإدانة، نجد أن الخطيئة العرضية ليست ضد الشريعة؛ لأن مَنْ يمارسها لا يفعل ما تحظره ولا يُهمل ما تأمرنا به، وإنما فعله يقع خارج نطاق الشريعة. ومن هنا تُغتفر الخطيئة العرضية عندما يؤدي الإنسان ما عليه من عقوبة، ومن ثَمَّ تزول بزوال الخطيئة[1].

وإذا كان كانط يتفق مع أوغسطين حول ضرورة اعتبار "الصدق" واجبًا في كل الأحوال، فإن صرامته الأخلاقية في هذه الناحية تحديدًا تنحو إلى حد رفض النماذج التي يقدمها أوغسطين، والتي يعتقد من خلالها أن بعض صور الخداع تُعَدُّ **معذورة**؛ لأنها تؤدي إلى حماية حياة الأبرياء. فبحسب كانط، إن الصدق ينبغي أن يكون قاعدة كلية، كما ينبغي أن يكون الالتزام بقول الحقيقة واجبًا مطلقًا.

لكن موقف كانط سرعان ما يواجه تحديًا عندما يكون الكذب لدوافع إنسانية، وخصوصًا عندما تَحول المنفعة المباشرة من وراء الكذب دون وقوع جريمة قتل، أو اغتصاب مثلًا[2]. ولهذا السبب نفسه انتقد الكاتب الفرنسي «هنري بنجامين كونستان» -Henri

(1) Aquinas: ***Summa Theologica***, First Part of the Second Book, Q. (88), Art. (1), P. 367.

(2) Shiffrin, Seana Valentine: ***Speech Matters: On Lying, Morality, and the Law***, Princeton: Princeton Univ. Press, 2014, P. 7.

(Benjamin Constant 1767-1830) موقف كانط. ففي عام 1796م نشر «كونستان» مقالًا يهاجم فيه كانط، وقد جاء فيه:

«إن المبدأ الأخلاقي الذي يقضي "بأنه من الواجب قول الحقيقة والالتزام بالصدق على نحو دائم" سوف يجعل استمرار أيِّ مجتمعٍ مستحيلًا، إذا تم تطبيقه دون قيد أو بمعزل عن أيِّ ظرف. ولدينا دلائل على ذلك في الآثار القريبة والنتائج المباشرة من هذا المبدأ والتي استخلصها كانط، الذي ذهب به الغلو إلى حد أنه يؤكد أنه من الجُرمِ أن نكذب على قاتلٍ يطرق باب بيتنا، وقد جاء يسأل عما إذا كان الشخص الذي ينوي قتله قد اختبأ في بيتنا؟»[1].

ويستطرد «كونستان» محاولًا البرهنة على عدم صحة موقف كانط، فيقول: «إذا كان من الواجب قول الحقيقة، فإن مفهوم الواجب ذاته لا يمكن فصله عن مفهوم الحق؛ ولَّما كان فعل الواجب مُقيَّد دائمًا بحقوق الآخرين، فإنه حيثما لا توجد حقوق، فلا توجد واجبات. ومن ثَمَّ فإن قول الحقيقة ليس واجبًا إلَّا تجاه أولئك الَّذين لهم الحقّ في الحقيقة. ولكن ليس لأحد الحق في قول الحقيقة التي تؤدي إلى وقوع الضرر بالآخرين»[2].

---

(1) Kant, Immanuel: "***On a Supposed Right to Lie from Philanthropy***", trans. by: M. J. Gregor, in: *Practical Philosophy*, edited by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996, P. 611.

(2) Ibid.

يُمْكِنُنَا أن نضع حجة كونستان- كما يطرحها على النحو السابق- على شكل مقدمات تَتبَعها نتيجة على النحو الآتي:

(1) إذا كان قول الحقيقة واجبًا، فإنه لا ينبغي أن يتعارض هذا الواجب مع حق شخص آخر.

(2) عندما لا يكون ثَمَّة حقوق لآخرين، لا يكون ثَمَّة واجبات تجاههم.

(3) إذا كان قول الحقيقة واجبًا، فإنه لا يُعَدُّ كذلك إلَّا تجاه من لهم الحق فيه.

(4) ليس لأحد الحق في قول الحقيقة التي تُؤذي الآخرين.

(5) ومن ثَمَّ، فإنه يحِقّ لنا الكذب على القاتل الذي جاء يسأل عن ضحيته ليقتله.

وفي محاولته لمواجهة هذا النقد الذي أثاره كونستان، يوضح «كانط» موقفه على النحو الآتي:

إن أول خطأ نعثر عليه في حديث كونستان هي عبارته التي يقول فيها: "إن قول الحقيقة ليس واجبًا إلَّا تجاه أولئك الذين لهم الحقّ في قول الحقيقة"؛ ذلك بأن هذه العبارة تخلو من كلِّ معنى. ويستمر كانط طارحًا سؤالين مهمين:

الأول: هل يمكن أن يكون لدينا الحق في الكذب في الحالة التي لا نستطيع فيها الإجابة سوى "بنعم"، أو "بلا"؟

الثاني: هل الشخص غير مُلْزَم في واقع الأمر بقول الحقيقة لكي يَحول دون وقوع جريمة تهدد حياته، أو حياة الآخرين.

ويجيب عن هذين السؤالين بقوله: «إن الالتزام بقول الحقيقة واجب لدى الإنسان تجاه الجميع، أيًّا كانت الأضرار التي تعود على الشخص، أو على الآخرين. ورغم أنني لا أقع في الخطأ إذا ما زيفت الحقيقة للشخص الذي يُجبرني دون وجه حق على التصريح بها، فإنني مع هذا أقع في الخطأ تجاه المكون الأساسي للواجب بسبب هذا التزييف، الذي نُطلق عليه مُسَّمى "كِذْبة نبيلة"؛ أي إنني أساعد في نفي طابع الموثوقية في الأقوال والتصريحات بشكل عام، وكذلك الأمر بالنسبة لكل الحقوق التي تقوم عليها العقود؛ حيث ستفقد مصداقيتها وقوتها، وذلك هو الضرر الذي تتكبَّده الإنسانية كلها»[1].

هكذا فعلى الرغم من أن الكذب لا يَضُرُّ القاتل، ناهيك عن أنه قد يساعد على حماية حياة إنسان بريء، فإنه يَضُرُّ الواجب الذي يطبع الأمر الأخلاقي لقول الحقيقة. وعلاوة على ذلك فإننا لو بررنا الكذب في هذه الحالة، فستفقد قيمة الصدق فَعاليَّتها. ولذلك يضيف كانط بأنه «ما دامت الأكذوبة قولًا مخالفًا للحقيقة على نحو متعمد، فإنها لا تستلزم من ثَمَّ الشرط الذي يعتمده القانونيون في تحديدهم للكذب؛ أعني شرط إلحاق الضرر بالآخرين؛ فهي دائمًا تُلْحِق ضَّررًا، وإذا لم تكن تُلحق الضرر بشخص بعينه بشكل

(1) Ibid, PP. 611-612.

مباشر، فإنها تُلحق الضرر بالإنسانية كلها؛ لأنها تُبطل مصدر "الحق" Right ذاته»[1].

كذلك فعلى حين أن أخلاق الواجب تُوجِب على الجميع الالتزام بالصدق دائمًا، دون النظر إلى العواقب، فإن كانط يناقش الحالة السابقة ليُثبت أنه «حتى القانون المدني لا يحمي الكاذب في مثل الحالة، بهروبه من المسئولية: فإذا استطاع بكذبه على القاتل أن يمنع وقوع جريمة محتملة، فإنه سيكون مسئولًا من الناحية القانونية عن كل العواقب التي قد تنجم عن هذه الكِذْبة. أما إذا التزم الصدق، فإن العدالة لا يمكن أن تلاحقه إطلاقًا، مهما كانت العواقب غير المتوقعة». ويضيف كانط: «إنه إذا التزم صاحب الدار بالصدق تجاه القاتل فأجابه بصراحة "نعم"، فمن الممكن أن يهرب الضحية خارج الدار دون أن يلاحظه أحد، وبذلك فلا يلتقي به القاتل، وهو ما من شأنه أن يَحول دون وقوع الجريمة. أما إذا كذب عليه قائلًا له: إنه ليس في الدار، (وفي الوقت نفسه خرج الضحية فعلًا دون أن يعلم صاحب الدار بذلك)، ثم صادفَ أن التقى به القاتل، فقتله، فإنه قد يُتَّهم وبحقٍ بأنه كان سببًا في موته. كذلك فإنه لو التزم بقول الحقيقة كما يَعرِفها دون زيادة أو نقصان، فلربما يأتي جيرانه ويمسكون بالقاتل، في الوقت الذي يفتش فيه القاتل في المنزل عن ضحيته التي ينوي قتلها، وهو ما من شأنه أن يَحول أيضًا دون وقوع الجريمة»[2].

(1) Ibid, P. 612.

(2) Ibid, PP. 612-613.

يستنتج كانط بعد هذا التفصيل لهذه الحالة موضع النقاش: «إنَّ كل من يتفوَّه بكِذْبة، بصرف النظر عن نواياه الحسنة، وأهدافها النبيلة، فإنه يكون بذلك مسئولًا عن النتائج التي تترتب عليها، حتى لو أُجبر على الامتثال أمام المحاكم المدنية، كما أنه يتحمَّل العقوبة التي تنجم عن نتائج كذبته، بصرف النظر عن كون النتائج غير متوقعة؛ لأن الصدق واجب أساسي، وينبغي أن يكون في الوقت نفسه أساسًا لكل الواجبات الأخرى التي ترتكز عليها العقود والاتفاقات بين البشر»[1].

وفي الواقع إن كانط كان أكثر اتساقًا مع نفسه، ومع مذهبه الأخلاقي ككل، ولم يخضع لتأثيرات الواقع السياسي مثلما انجرف كونستان. فقد التزم كانط بمبادئ الثورة الفرنسية، وكان في الواقع أحد الشخصيات الفكرية القليلة البارزة في ألمانيا التي استمرت في تأييد الثورة حتى بالرغم من بعض الأعمال الإرهابية التي صاحبتها. وبحلول عام 1797 انتشرت في الأوساط الأكاديمية فكرة مؤداها أن زيادة الأعمال الإرهابية في فرنسا كانت نتيجة لتطبيق الأفكار الجديدة بشكل صارم على الأوضاع السياسية. ولعل «إدموند بيرك» (Edmund Burke 1729-1797) يُعَدُّ أبرز من روج لهذه الفكرة، مدافعًا بذلك عن حكم الأرستقراطيين، وزاعمًا في الوقت نفسه أن تقويض سلطاتهم ونزع ممتلكاتهم من شأنه أن يؤدي إلى تدمير المجتمع ككل. ومن جانبه فإن كونستان- رجل الدولة الفرنسي المحافظ- أراد بتسويغه للأكاذيب السياسية

(1) Ibid, P. 613.

الحفاظ على استقرار الأوضاع الاجتماعية والسياسية، والدفع في المسار المعادي لمبادئ الحرية والمساواة والتي أسست لها الثورة الفرنسية. على حين أن كانط- الفيلسوف المثالي- كان مدركًا أن غاية كونستان من تسويغه للأكاذيب السياسية هي تعزيز السلطة المطلقة للملك. ومن هذا المنطلق يُمْكِنُنَا أن نعرف لماذا كان كانط ينظر إلى فلسفة كونستان على أنها فلسفة نفعية في المقام الأول[1].

ويعود كانط مرة أخرى لمناقشة رأي كونستان، حيث يقول:

«إن كونستان يخلط في واقع الأمر بين الفعل الذي بواسطته يُلْحِق شخصٌ مَّا الضَّررَ بآخر بصفة عرضية عندما يجد نفسه مُجْبَرًا على قول الحقيقة، وبين الفعل الذي بواسطته يتسبَّب في وقوع الضرر بصفة متعمدة. ذلك أن قول الحقيقة في المثال السابق لن يُلْحِق الضَّرر بالشخص الذي جاء ليختبئ في بيتنا، إلَّا بشكل عرضي، وهو ليس بفعل حرّ (بالمعنى القانوني). أما إذا كان لدى الإنسان الحق في الكذب لتحقيق فائدة ما للغير، فإن ذلك من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه لمخالفة كل القوانين (...) ومن ثَمَّ فإنه بقوله الحقيقة فإنه هو نفسه لا يُلْحِق ضَررًا بالغير، بالمعنى الدقيق للكلمة، حتى ولو كان في تصريحه بها من شأنه أن يؤدي بشكل عرضي إلى إحداث ضَّرر ما بالغير. ذلك أنه ليس لديه حرية الاختيار بين قول الحقيقة، أو كتمانها؛ لأن قول الحقيقة "واجبٌ

(1) Benton, Robert J.: "***Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant***", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1 (Jan.-Mar. 1982), PP. 138-139, 144.

مطلق" (أو غير مشروط) Unconditional Duty، ومُلْزِمٌ للجميع»[1].

على هذا النحو يقرر كانط ضرورة الالتزام بقول الحقيقة دائمًا، دون النظر إلى العواقب النَّاتجة عن ذلك، كما يقرر أن المبدأ النفعي الذي مفاده أنه "لا أحد له الحق في قول الحقيقة الذي يَضُرّ بغيره"، يصبح غير ذي معنى. فمن المستحيل قبول الاستثناء بالنِّسبة لمبدأ الصِّدق؛ أولًا: لأن المبدأ من حيث هو مبدأ لا يكون كذلك إلا عندما لا يتضمن أيّ استثناء وإلا لن يكون متصفًا بالسمة "الكلية"، وثانيًا: لأنه إذا أجزنا أيّ استثناء، أيًّا كان صغيرًا، فسينهار القانون الأخلاقي، وسيصير بلا جدوى. وعلى هذا النحو تبدو وجهة نظر كونستان غير سليمة؛ لأن الحقيقة ليست حِكرًا على أحد بحيث يُمْكن لشخصٌ ما، أو جماعة معينة أن تُطالب بِحقِّها فيها، وفي نفس الوقت يُحْرِم منها الآخرين[2].

ولكن إذا كُنَّا نقبل موقف كانط؛ لقوته من ناحية البناء الفلسفي، إلَّا أننا نراه صعب التطبيق من الناحية العملية. وبعبارة أخرى، فعلى الرغم من أن موقفه متماسك نظريًّا ومنطقيًّا، فإنه يبدو غير مُقْنِع للكثيرين. فبالإضافة إلى إطنابه في التحليل السابق، يبدو أنه يتهرب إلى حدٍّ ما من التحدي الذي فرضه كونستان. وعلاوة على ذلك فإنه يُولي اعتبارًا أكبر لواجب الالتزام بقول الحقيقة، وبما

(1) Kant: "***On a Supposed Right to Lie from Philanthropy***", PP. 613-614.

(2) Ibid, P. 614.

يقضي به القانون المدني، على حساب أيّة قيم أخرى، حتى ولو كانت قيمة الحفاظ على حياة الإنسان ذاته!

لهذا السبب بالذات، انتقد «جاك دريدا» موقف كانط، ورأى أنه يظل عاجزًا عن حل إشكالية الكذب حلًّا وافيًا؛ لأنه إذا كان قول الحقيقة أمرًا ضروريًّا، فإنه ليس واجبًا في كل الحالات، ومن ثَمَّ لا يجب الإفصاح عن كل الحقائق بصفة مطلقة، أو دون قيد أو شرط. وبالنسبة لدريدا، فإن واجب قول الحقيقة ليس مقدَّسًا كما يقدمه أوغسطين، وليس صارمًا ولا مشروطًا بالطريقة التي تطرحها المقاربة الكانطية، وبدلًا ذلك يجب أن نتجاوز الثنائية القائمة على الصدق والكذب، وأن نضع في حسباننا "الضرورات الافتراضية"، وأن نراعي الفرص المتاحة، والنتائج المحتملة، وغير ذلك[1].

(1) Derrida: "***History of the Lie***", PP. 49-50.

تعقيب

من خلال ما سبق، يمكننا أن نخلص إلى أنه إذا كان رفض أوغسطين الإقرار بمشروعية الكذب قد جاء من منطلق مسيحي بوصفه خطيئة دينية، فإن رفض كانط جاء من منطلق فلسفي عقلاني بوصفه (أي الكذب) انتهاكًا يمارسه الفرد ضد نفسه وضد الآخرين، وبوصفه انتهاكًا للحق الأساسي في الالتزام بالصدق، وأخلاق الواجب التي تقضي بقول الحقيقة دائمًا.

ولكن موقف كانط من الكذب عمومًا، والكذب السياسي خصوصًا، واجه ردود فعل متباينة؛ حيث انتقده «روبرت ج. بنتون» Robert J. Benton مُتسائلًا: ألا يبدو الكذب الصادر عن نية حسنة، ويستهدف تحقيق غاية نبيلة (كحماية حياة الأبرياء مثلًا) مباحًا أخلاقيًا؟ وألا يجوز للمرء أن يكذب لكي يحمي حياة صديقه من القتل من منطلق اعتقاده بأن هذا الفعل يُعَدُّ المسلك الصائب في مثل هذه الحالة؟[1]. وهو الأمر الذي دفع «سالي سيدجويك» Sally Sedgwick إلى القول بأنه مما لا شك فيه أن كانط تغافل عن إمكانية أن يكون لدى المرء واجب مطلق (وليس مجرد رغبة) في إنقاذ حياة الأبرياء[2]. كذلك فقد وصف «و. إ. ماتسون» W. I. Matson موقفه بأنه ينطوي على نزعة غلو واضحة[3]، وكذلك

(1) Benton, Robert J.: “***Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant***”, P. 137.

(2) Sedgwick, Sally: “***On Lying and the Role of Content in Kant’s Ethics***”, *Kant- Studien*, Vol. 8, No. 1, 1991, P. 47.

(3) Matson, W. I.: “***Kant as Casuist***”, *Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 25 (Dec. 1954), P. 859.

وصفه «برنارد أ. وليامز» بأنه موقف هستيري[1].

لكن آخرون دافعوا عن كانط بأنه ليس مغاليًا، وتحليلاته لا تزال ذات أهمية قصوى؛ حيث يذهب «فولفجانج شفارتز» Wolfgang Schwarz إلى أن كانط كان محقًّا في التمييز بين الضرر الذي ينتج من قول الحقيقة للقاتل من ناحية، وبين الظلم الذي ينتج من فعل الكذب من ناحية أخرى. وهو يتفق معه في أن الإنسان يجب أن يتحمل المسئولية ليس على الضرر الناتج من قول الحقيقة بل على الظلم الناتج من الكذب[2]. كذلك تذهب «كريستين م. كورسجارد» Christine M. Korsgaard إلى أن غاية كانط ليست تقديم مذهب أخلاقي يصعب على البشر اتباعه، وإنما إيجاد أساس صارم لقيم الكمال الإنساني[3].

كذلك يذهب «مايكل تشولبي» Michael Cholbi إلى أن ما حَدا بكانط إلى الإيمان بأن الكذب شكل مميز (وفاضح بامتياز) من أشكال الخداع، هو أنه لا يهدف إلى الخداع فحسب، ولكنه يقوم بذلك أيضًا عن طريق استغلال الآخرين لجعلهم يعتقدون ما نريده. ولذلك يلتمس «تشولبي» العذر لكانط من استيائه الواضح من الحق المزعوم في الكذب. ذلك أن المذهب الكانطي يستهدف

(1) Williams: ***Truth and Truthfulness***, P. 106.

(2) Schwarz, Wolfgang: “ ***Kant’s Refutation of Charitable Lies***”, *Ethics*, Vol. 81, No. 1 (Oct. 1970), P. 62.

(3) Korsgaard, Christine M.: “***The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil***”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 15, No. 4 (Aut., 1986), P. 348.

تقديم تـصور متماسـك لما هـو مرفـوض أخلاقيًّا بـشأن الـسلوك السياسي المراوغ والقـسري، كالكـذب وخـرق الوعـود؛ لأن هـذه الممارسات تعامل النـاس في حقيقـة الأمـر بوصـفهم مجـرد وسـائل لتحقيق غايات معينة، حيث إنها تتلاعب بسلوك الآخرين من أجل تحقيق هف معين. وهذا النوع من التلاعب هو على وجه التحديد ما يعنيه كانط في مقاله عن الحق المزعوم في الكذب[1].

أمـا «هيلجـا فـاردن»[2] Helga Varden و«ألـن و. وود»[3] Allen W. Wood و«يعقـوب فاينريـب»[4] Jacob Weinrib فقـد ذهبوا إلى أن معالجة كانط لقضية الكذب قد أُسِئ فهمهـا عـلى نحـو خطير؛ لأنه لم يتم دراستها في ضوء فلـسفته للحـق، ومـن ثَـمَّ فقـد توهم البعض وجود معضلات أخلاقية وقانونية وقع فيها.

---

(1) Cholbi, Michael: "***The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said***", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 79, No. 1 (Jul., 2009), P. 18.

(2) Varden, Helga: "***Kant and Lying to the Murderer at the Door … One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis***", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 41, No. 4, (Winter 2010), PP. 403-421.

(3) Wood, Allen W.: ***Kantian Ethics***, New York: Cambridge Univ. Press, 2008, PP. 240-258.

(4) Weinrib, Jacob: "***The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'***", *Kantian Review*, Vol. 13, No. 1, 2008, PP. 141-170.

ملحــق

(الكذب والحرب؛ سقوط الأقنعة!)

تميل الجماهير في الغالب إلى تصديق ما يقوله لها الحكام، وما تصرح به حكوماتها، ويظل هذا الوضع قائمًا حتى توجد شواهد ودلائل قوية تؤكد لها أنها تتعرض لعملية من الكذب والخداع. وتنطبق هذه الحقيقة على ظاهرة الحروب، ومنها حرب الولايات المتحدة على فيتنام الشمالية سنة 1964؛ إذ ظل الشعب الأمريكي يصدق تصريحات الحكومة، ويسير معها مصدقًا بصحة الأسباب التي دفعتها إلى الحرب، وما أسفر عنه مجرى الحرب ذاتها. وما ينطبق على حربها على فيتنام ينطبق بالمثل على غزو أمريكا للعراق سنة 2003.

في عام 1964 اضطر الرئيس الأمريكي "ليندون جونسون" إلى شن الحرب ضد فيتنام الشمالية؛ بسبب تدهور الأوضاع في فيتنام الجنوبية بالنسبة لأمريكا. ولكنه أدرك بأن الشعب الأمريكي لن

يوافق، لأنه لا يميل إلى شن الحرب في جنوب شرق آسيا. وبالتالي وجد جونسون نفسه بحاجة إلى دعم من الكونجرس لتمرير قرار شن الحرب، وهو ما لم يوافق عليه الكونجرس أيضًا إلَّا في حالة وجود تهديد قوي وملموس يضر بمصالح الولايات المتحدة. وبالفعل استطاع جونسون أن يخلق التهديد، حيث وصلته معلومات بأن بعض سفن المراقبة التابعة لفيتنام الشمالية قامت، في 4 أغسطس 1964، بشن هجومٍ على المدمرة الأمريكية مادوكس (Maddox)، في خليج تونكين. وقد استغل جونسون هذا الحادث، واستطاع في السابع من أغسطس أن يأخذ تفويضًا لشن الحرب على فيتنام الشمالية[1].

وفي الواقع ومن أجل أن يوافق الكونجرس على تمرير قرار

(1) Mearsheimer, John: ***Why Leaders Lie***, P. 71-72.

الحرب، وجدت حكومة الرئيس جونسون نفسها مضطرة إلى اللجوء إلى أكذوبتين:

أولاهما: زعمها بأن ثمة هجومًا فعليًا متعمَّدًا قد وقع في الرابع من أغسطس على المدمرة الأمريكية- مادوكس- من جانب سفن المراقبة الفيتنامية الشمالية، فقد ادَّعى جونسون أنه يملك الدليل القاطع على وقوع الهجوم، كما ادَّعى وزير الدفاع الأمريكي "روبرت ماكنمارا" (Robert McNamara)، أن هناك شواهد قوية تؤكد وقوع الهجوم. ولكن الحقيقة هي أن الهجوم لم يكن قد تأكد بعد، وخلال الفترة من 4 إلى 6 أغسطس ظل البحث عن حقيقة الهجوم مستمرًّا، وبعد أن تبينت الحكومة وتأكدت من عدم وقوع أي هجوم، حذر "ماكجورج بُندي" (McGeorge Bundy)- مستشار الأمن القومي في ذلك الوقت- الحكومة الأمريكية بأن عليها أن تصمت بشأن عدم وقوع الهجوم!

أما الأكذوبة الثانية، والتي أطلقتها حكومة جونسون، فتتمثل في زعمها بأن مادوكس لم تكن سوى "دورية استكشافية" في خليج تونكين، وأن الهجوم المزعوم عليها كان "متعمدًا ومن دون سابق إنذار". ولكن الحقيقة هي أن مادوكس كانت موجودة منذ فترة طويلة في خليج تونكين؛ لجمع معلومات استخباراتية لدعم القوات الفيتنامية الجنوبية التي كانت تهاجم ساحل فيتنام الشمالية في ذلك الوقت. كذلك فإنه يمكن القول بشيء من الحقيقة أن الولايات المتحدة كانت تسعى إلى استفزاز فيتنام الشمالية وإثارة

غضبها للمبادرة في ضرب مادوكس. هذا إلى جانب الكذب الواضح من جانب "روبرت مكنمارا" عندما صرح أمام الكونجرس في الرابع من أغسطس قائلًا: "إن قواتنا البحرية لم تشترك على الإطلاق في أي هجمات مع فيتنام الجنوبية ضد فيتنام الشمالية، كما لم تكن على صلة بها، أو حتى على علم بهجماتها، إن كانت هناك هجمات أصلًا... أقول هذا بشكل قاطع. فهذه هي الحقيقة"[1].

من جانبها حاولت أرندت، في مقالها المعنون "**بالكذب في السياسة**" عام 1971، تحليل سياسة الولايات المتحدة في حربها على فيتنام الشمالية، لتقف على دور الكذب في الترويج للحرب. وقد جاء هذا المقال متزامنًا مع التسريبات التي عرضها "دانيال السبرغ" Daniel Ellsberg بشأن ما يسمى أوراق البنتاجون: التاريخ "السري للغاية" لعملية صنع قرار الحرب، والدور الأمريكي في فيتنام الشمالية منذ الحرب العالمية الثانية وحتى مايو 1968. وقد نشر "السبرغ" هذه الوثائق في صحيفة نيويورك تايمز في يونيو 1971، في ذروة الصراع الذي خلق موجات من الصدمة لدى كل قطاعات الجمهور الأمريكي؛ لما كشفت عنه هذه الأوراق من الاستخدام المنظم والمتفشي للأكاذيب من جانب الحكومة الأمريكية بالنسبة لقضية الحرب على فيتنام.

جاءت وثائق البنتاجون في سبعة وأربعين مجلدًا عن تاريخ

(1) Ibid, PP. 72-74.

عملية صنع قرار الولايات المتحدة بشأن السياسة العامة في فيتنام، بتكليف من وزير الدفاع "روبرت ماكنمارا" في يونيو 1967، وتتضمن الوثائق سجلًا موثقًا عن الحرب، كما تكشف عن سياسة الكذب والخداع التي مارستها الحكومة الأمريكية على الشعب الأمريكي وعلى العالم أجمع، حيث تروي بعض الأخبار والمعلومات المهمة عن عمليات صنع القرار، وتكاليف مشروع الحرب، وكذلك ما حدث أثناء الحرب؛ من حيث الخسائر العسكرية والمادية، والعدد الفعلي للقتلى من الجانبين، وهي معلومات لم تكن متاحة للقارئ العادي في الصحف، ولم يتم مناقشتها علنًا لسنوات في المجلات والبرامج التلفزيونية والإذاعية.

كشفت وثائق البنتاجون عن أن الكذب والذي لازمنا لمدة ستة سنوات طويلة، سقط فجأة، كما كشفت لنا عن أن مستنقع الكذب والخداع الذي يعيش فيه الشعب الأمريكي شكَّل- للأسف الشديد- ما يمكن اعتباره البنية التحتية للسياسة الخارجية والداخلية للولايات المتحدة لفترة تقترب من العقد. وقد نددت أرندت بما جاء في هذه الوثائق من جوانب متعلقة بالكذب وسياسة الخداع، وصنع الصور الوهمية، وتزييف الرأي وجعله عقيدة ثابتة (أدلجة الآراء)، وكذلك التلاعب بالحقائق إلى درجة محوها، وهي السياسة التي اتبعتها الحكومة في حربها على فيتنام.

تلاحظ أرندت أن هناك تطورًا جديدًا في الكذب حاصل في الأنظمة الديمقراطية والليبرالية، كما تكشف عنه وثائق البنتاجون،

فمن بين الأشكال المختلفة للكذب، هناك نوعان لم يكونا موجودين في الماضي، وهما:

يتمثل الشكل الأول فيما يمكن أن نسميه (تسليع البشر)؛ أي تحويل الأفراد إلى مجرد "سلع" تُباع وتُشترى برأس المال في الأسواق، ويتم ذلك بالكذب عن طريق صنع صورة جديدة. فعندما حاول الخبراء وصناع القرار الأمريكي تجاوز الفجوة بين الواقع وما وراء الواقع، فإنهم قاموا بذلك عن طريق تسليع البشر وتحويلهم إلى مجرد أشياء.

لقد صدر الكذب من قادة العلاقات العامة في الحكومة الأمريكية، ولكن المشكلة الكامنة في عقلية رجل العلاقات العامة هي أنه يتعامل مع البشر بعقلية تجارية بحتة لـ"شراء" الآراء ووجهات النظر السياسية، وكذلك للتأثير على سلوكهم الاستهلاكي بوسائل العنف والإرهاب؛ أي بسياسة الجزرة والعصا القديمة. وليس من المستغرب أن الجيل الأخير من المثقفين الذين نشأوا في بيئة جنونية من الدعاية والإعلانات المستشرية، وعرفوا أن نصف السياسة تقريبًا يتمثل في "صنع الصور المفبركة"، ونصفها الآخر يتمثل في جعل الناس يقعون في شرك ما توحي به الصور، ليس من المستغرب بالنسبة لهذا الجيل الأخير من المثقفين والحال كذلك أن يرجعوا تلقائيًّا إلى الوراء، إلى الأمثال القديمة للعصا والجزرة حيثما يكون الوضع خطيرًا للغاية ومستعصيًا على الفهم "من الناحية النظرية". وبالنسبة لهم، فإن أكبر خيبة أمل أسفرت

عنها حربهم على فيتنام، كان هو الاكتشاف الذي مؤداه أنهم اتبعوا أساليب العصا والجزرة، ولكنهم لم ينجحوا أيضًا!

لم يكن الكذب الذي مارسته الحكومة الأمريكية يتمثل إذن في إخفاء بعض الخطط السرية عن الرأي العام الأمريكي، وإنما كان يتمثل بالأحرى في تحريف المعلومات الحقيقية والوقائع الأصلية، من منطلق ادعائها بأن النظرية يمكن أن تتغلب على الحقائق الواقعية. وعلى سبيل المثال، فإنها تجاهلت الصلة بين الصين والاتحاد السوفيتي (وهي الصلة التي كان من الممكن أن تكون مُبررًا للحرب على فيتنام لوجود حكومة شيوعية قوية فيها). كذلك فقد أهملت غياب أي مصلحة استراتيجية في "تحرير فيتنام" من "الخطر الشيوعي المزعوم" (وقد أخبرت بعض التقارير الاستخباراتية الرئيس الأمريكي جونسون في عام 1964 "بالاستثناء المحتمل لكمبوديا، وأنه من المرجح أنه لا يوجد أي دولة في المنطقة يمكن أن تستسلم بسرعة إلى الشيوعية نتيجة لسقوط لاوس وفيتنام الجنوبية").

أما الشكل الثاني الجديد الحاصل في الكذب، والذي قام بدور أكثر أهمية كما تكشف عنه وثائق البنتاجون، فإنه يختص بخبراء البنتاجون أنفسهم، وصناع القرار السياسي والعسكري. كان هؤلاء أساتذة جامعات، ومن مختلف المؤسسات الفكرية والعلمية، ومن الخبراء المتمرِّسين الذين كانوا على استعداد لحل جميع "المشكلات" في السياسة الخارجية نظرًا لثقتهم المفرطة في أنفسهم. وقد شارك

كل هؤلاء لسنوات عديدة في سياسة الكذب والخداع، ولم يكونوا ينطلقون في كذبهم وتضليلهم للشعب الأمريكي من أسباب تتعلق بمصلحة بلادهم، أو حتى حماية الشعب من أخطار محتملة، حيث لم يكن هناك خطر أصلًا، وإنما مارسوا الكذب من أجل "بناء صورة جديدة" بديلة للواقع. وعلى الرغم من ذكائهم الذي لا شك فيه، فإنهم كانوا يسيرون في أكاذيبهم من منطلق أن السياسة ليست سوى مجموعة من العلاقات الاستهلاكية. وعلاوة على ذلك، فقد كانوا يختلفون عن صانعي الصور العاديين، وإن تميزهم في هذه الناحية يكمن في اعتمادهم على نظرية المباريات، وتحليل النظم السياسية، وحرصهم على التحدث بعقلانية وبلغة شبه رياضية من شأنها أن تُوحِّد أكثر الظواهر السياسية المتضاربة التي يتحداهم الواقع بها؛ أي إنهم كانوا حريصين على اكتشاف القوانين التي تشرح الأحداث والوقائع التاريخية وتتكهن بحدوثها، مثلما يتكهن علماء الطبيعة بمجرى الظواهر الطبيعية! وباختصار، فقد استخدم الفاعلون السياسيون (صناع القرار) الأكاذيب من أجل تأويل الحدث نفسه، بحسب ما تمليه مقتضيات الواقع الفعلي، ومتطلبات اللحظة الراهنة، فطغت من ثَمَّ النظريات، والفرضيات، والقوانين والتنبؤات، على الواقع الأصلي، ومن ثَمَّ تم اختلاق صورة جديدة للواقع لكي تتناسب مع النظرية المصنوعة، وباختصار تم تجاهل كل الحقائق لأنها لم تكن لتتلاءم مع نظرياتهم المخترعة![1].

(1) Arendt, Hannah: "***Lying in Politics***", PP. 8-11.

وعلى هذا النحو نستطيع أن نستنتج أن من يقوم بصنع الصور في الغالب، ليست هي الحكومات، وإنما الفاعلون السياسيون والأشخاص المسئولون في الدولة. وإن دور الأفراد- وخاصة القادة السياسيون، والعسكريون، والدبلوماسيون، وربما الشخصيات العامة في المجتمع- في التأثير على الأحداث الداخلية والخارجية، عن طريق الكذب، هو دور بارز ولافت للنَّظر. وعلى الرغم من أن المؤسسات الحكومية تعمل بطريقة احترافية على تفسير اللا حقيقة والترويج لها بين الناس، فإنها بدورها نتاج لقرارات وأفعال الأشخاص المسئولين في الدولة. وبعبارة أخرى فإن الصور المصنوعة غالبًا ما تكون نتاجًا لسياسة أشخاص بعينهم.

من ناحية أخرى توضح أرندت مدى تهافت بعض الأنظمة الديمقراطية والليبرالية، في محاولتها لصنع الصور كوسيلة لتبرير الحرب. وبالنسبة للحرب على فيتنام، فإنها تذهب إلى أن الهدف الأساسي من الحرب- كما كشفت لنا عنه أوراق البنتاجون- لم يكن هو التوسع في السلطة، ولا المصلحة الاقتصادية، كما لم يكن تقديم خدمة معينة لفيتنام الجنوبية، وإنما كان يتمثل هدفها الحقيقي في حماية المصالح المادية والحيوية التي تحافظ على هيبتها أمام العالم أجمع، وتقديم صورة جديدة مخترعة تُظهر عن طريقها أنها "أعظم قوة في العالم". فالهدف إذن هو فرض الصورة الجديدة، كما هو واضح في اللغة التي استخدمها القادة السياسيون والعسكريون الأمريكيون عن طريف توظيف مصطلحات ومفاهيم من قبيل:

"سيناريوهات"، "الجماهير"، والتي استعاروها من الفنون المسرحية. ومن أجل تحقيق هذا الهدف الأسمى، كان لابُدَّ لسياسة الحكومة أن تتغير باستمرار، حتى نهاية الحرب. وعندما أشارت كل الدلائل إلى هزيمتها في الحرب، لم يَعُدْ الهدف هو تجنب الهزيمة المذلة، وإنما هو إيجاد السبل والوسائل التي تَحول دون القول بهزيمتها، و"حفظ ماء وجهها فقط"[1]!

لم يكن الهدف الحقيقي للحرب هو مناهضة الشيوعية، أو حماية الفيتناميين الجنوبيين، كما هو مُعلن، بل كان إعلان السيادة الأمريكية على العالم أجمع. لقد شرعت أمريكا بعد أن برزت كأكبر قوة عالمية بعد الحرب العالمية الثانية، في سياسة إمبريالية تهدف في نهاية المطاف إلى السيطرة على العالم كله. والدليل على هذا الطابع الإمبريالي لسياساتها هو أنها لم تكن تتحرك في حربها من منطلق المصلحة الوطنية، ولا الحدود الإقليمية، ولم تتقيد بهما[2].

من هنا تبدو خطورة صنع الصور الجديدة في الحرب، وكما تقول أرندت: «لم يكن لدى صانعي السياسة الأمريكية القدرة أو الرغبة في استشارة الخبراء والتعلم من الواقع، ومن ثَمَّ فقد عاشوا في عالم منزوع من الحقائق Defactualized World، حيث تم تحديد الأهداف مسبقًا، ودون أدنى مراعاة للواقع الفعلي»[3].

---

(1) Ibid, PP. 17-18.

(2) Ibid, P. 27.

(3) Ibid, P. P. 21, 42.

على هذا النحو كانت السيطرة الإمبريالية هي الهدف الحقيقي من وراء الحرب على فيتنام الشمالية، وتضيف أرندت إلى ذلك: «إن الهدف الحقيقي من اختيار أمريكا- باعتبارها قوة عالمية عظمى بعد الحرب- لهذا "البلد الصغير المتخلف"، واستخدامها لوسائل مفرطة لتحقيق أهداف ثانوية في منطقة هامشية، هو محاولة فرض الصورة العظمى للولايات المتحدة على كل الشعوب القوية، والدول المتحضرة، والتي لا تستطيع أمريكا أن تقترب منها [والإشارة هنا إلى الاتحاد السوفيتي بصفة خاصة]، كما كتب مسناوجهتون McNaughton في أوراق البنتاجون في عام 1967. كما كان هذا هو بالضبط سبب التخبط الذي أوصل الولايات المتحدة في النهاية إلى الإدانة الدولية على نطاق واسع»[1].

لقد شرعت أمريكا منذ بداية حربها على فيتنام في سياسة إمبريالية واضحة، متناسية نزوعها القديم المناهض للاستعمار، حيث لم يكن في إمكانها غزو البلدان القوية، كالاتحاد السوفيتي، وبالتالي لجأت إلى حروبها العدوانية على بلدان صغيرة، وذلك كمحاولة لتوكيد صورتها الجديدة المتخيلة بوصفها أكبر قوة عالمية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ولذلك تتوقف أرندت فتؤكد أن هذه التركيبة الفتاكة المؤلفة من "غطرسة القوة" (Arrogance of Power) من جانب- أي سعي الولايات المتحدة لبناء صورة لنفسها بوصفها صاحبة القوة القاهرة، تمييزًا لها عن الصورة القديمة

(1) Ibid, PP. 27-28.

التي كانت تظهر في شكل الاستعمار والسيطرة العسكرية على الدول- و"غطرسة النظرية" من جانب آخر- أي الثقة غير المنطقية تمامًا في حساب الواقع وتقدير الحقائق- إن هذه التركيبة الفتاكة المؤلفة من "غطرسة القوة" و"غطرسة النظرية" معًا أصبحت هي الاستراتيجية المهيمنة في عمليات صنع القرار من بداية تصعيد الحرب في عام 1964[1].

الأكثر من ذلك أن كل الشواهد بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية كانت تشير إلى أن السياسة الأمريكية بطابعها الإمبريالي العالمي مستمرة بعد انهيار القوى الاستعمارية القديمة (النازية خصوصًا). وقد أظهرت وثائق البنتاجون حادثة لافتة للنَّظر تشير إلى أن فرص السياسة الأمريكية الخارجية التي غامرت في سبيل صنع الصورة، والسيطرة على عقول الناس، كانت كبيرة جدًّا. كذلك فمن الصحيح أيضًا أن الولايات المتحدة وجهت رسائل مماثلة إلى بلدان أخرى، مثل الصين، وروسيا، وبريطانيا العظمى، وهي رسائل لا تخلو من محاولة فرض الصورة الأمريكية على العالم كله[2].

على صعيد آخر تتوقف أرندت لتنتقد طريقة اللامبالاة التي تم التعامل بها مع هذه الوثائق من قبل الفاعلين السياسيين أنفسهم في الحكومة الأمريكية، وكذلك أعضاء الكونجرس، حيث تشير إلى أن

(1) Ibid, P. 39.

(2) Ibid, PP. 28-29.

هذه الطريقة تلقي بعض الضوء على أحد أصعب مخاطر التصنيف المفرط: فالأمر لا يقتصر على حرمان الشعب وممثليه المنتخبين، من الوصول إلى ما يجب عليهم معرفته لتكوين رأي عام سديد، ولكنه يمتد أيضًا إلى الفاعلين السياسيين أنفسهم الذين ظلوا يجهلونها. والأمر كذلك ليس لأن بعض الأيدي الخفية تقودهم بشكل متعمد إلى الضلال، ولكن لأنهم يشتغلون بأساليب عقلية لا تسمح لهم لا بالوقت ولا بالرغبة في البحث عن الحقائق ذات الصلة وسط أكوام من الوثائق. ورغم أن الصحافة قدمت إلى المجال العام جزءًا معينًا من هذه المواد السرية، وأُعطي لكل أعضاء الكونجرس الوثائق كلها، فإنه لم يكن يبدو على أعضاء الكونجرس أنهم كانوا في أشد الحاجة لهذه المعلومات وقراءتها أكثر من أي وقت آخر مضى. وعلى أية حال، فإن حقيقة الأمر هي أن الفاعلين السياسيين أنفسهم انصرفوا عما تتضمنه هذه الوثائق، في حين كان الناس العاديون الذين قرأوا هذه الوثائق في صحيفة نيويورك تايمز هم أول من اهتموا بها وبحثوا فيها[1].

وتعود أرندت فتؤكد أن السبب في فشل الجهود الأمريكية في فيتنام هو الاستخفاف المتعمد بجميع الحقائق: التاريخية، والسياسية، والجغرافية، لأكثر من خمسة وعشرين عامًا، مضيفة إلى ذلك: «إن الحكومة، بأجهزتها البيروقراطية، جعلت من الخداع الذاتي عمليةً سهلةً نسبيًا. وقد عمل صناع القرار على تعبئة العقل

(1) Ibid, PP. 30-31.

الأمريكي، أكثر من أي وقت آخر مضى، لتجاهل حقائق الحرب. وفي مثل هذا الوضع، حيث كان القادة ومديرو عمليات الحرب لا يخشون من الهزيمة بقدر ما يخشون من الشعور بالخزي والهزيمة ذاتها، تم اختلاق العديد من التصريحات المضللة عن الكوارث التي ألحقها "هجوم تيت"[1]، وانتهاكات الخمير الحمر في كمبوديا. ولكن الشيء الأكثر أهمية هو أن حقيقة مثل هذه المسائل الحاسمة تم تغطيتها بنجاح في الدوائر الداخلية للحكومة- وليس في أي مكان آخر- بسبب الخوف من أن يصبح جونسون أول رئيس أمريكي يخسر الحرب، وبسبب انشغاله بالانتخابات الرئاسية المقبلة»[2].

إن هذه الأساليب التي اتبعتها حكومة جونسون في الحرب تتشابه كثيرًا- فيما تقارب أرندت- مع الأساليب التي اتبعتها الأنظمة الشمولية، وبصفة خاصة سيطرة ستالين، في الفترة ما بين 1929-1953، على كل الأحزاب الشيوعية، وسعيه لخلق نوع من

(1) "هجوم تيت": شن الثوار الفيتناميون المنتمون إلى الجبهة الوطنية لتحرير جنوب فيتنام هجومًا على القرى التي تتواجد فيها القوات الأمريكية فيما بين 29 يناير و25 فبراير 1968، وقد عُرفت هذه المعركة باسم "هجوم تيت" نسبة إلى احتفالات الشعب الفيتنامي ببداية السنة القمرية حسب التوقيت المحلي هناك. وقد استطاعوا السيطرة على العديد من المدن والمراكز التي تتواجد فيها القوات الأمريكية، وألحقوا بها خسائر فادحة في المعدات والعناصر البشرية.

(2) Arendt: "***Lying in Politics***", PP. 32, 35-36.

"الشيوعية المتجانسة"، كما تتشابه كذلك مع الطريقة التي جرَّ بها هتلر أوروبا نحو حرب عالمية ثانية بعد نقضه لاتفاقية ميونخ التي أُبْرِمت في 30 سبتمبر 1938. كان الفاعلون السياسيون في الحكومة الأمريكية يقتربون تمامًا مما كانت تمارسه النازية، والستالينية، فاشتركوا في تنفيذ مذابح عديدة، وعملوا على خلق ذهنية معينة لدى الجماهير الأمريكية بحيث يجعلونها على استعداد تام للتغاضي عن خسائر الحرب، والجرائم التي وقعت ما دامت أنها لم تكن أعمال إبادة جماعية[1]، وما دامت تساهم من ناحية أخرى في تعزيز الصورة الجديدة المصنوعة.

هكذا فإن المشكلة الحقيقة في حرب فيتنام تتمثل في التجاهل المتعمد للحقائق. وبالتالي فإن الخداع السياسي الذي مارسته الحكومة الأمريكية في عهد جونسون قد وصل إلى مستوى جديد، مماثل لذلك المستوى الذي كانت تمارسه الأنظمة الشمولية فيما سبق: حيث تبرير الحرب يعتمد على الوقائع المزورة و(الحقائق) الملفقة، وقد تضافرت الأدلة الوهمية جنبًا إلى جنب مع التحالفات الإرهابية المصطنعة، على تسويغ ذلك الغزو الخاطئ من المنظور الاستراتيجي.

في مقاربة مهمة ولافتة للنَّظر بين التسويغ الأمريكي للحرب على فيتنام، وما تم الترويج له مؤخرًا بشأن صراع الحضارات، تذهب «أوليفيا جوارالدو» Olivia Guaraldo إلى أن هناك إساءة

(1) Ibid, P. 40.

أشد فتكًا لاستغلال الخيال المريض المستمد من الأصوليات الإسلامية التي تنظر إلى الغرب بوصفه إمبراطورية متجانسة من الخطاة والمرتدين. وإن الاستخدام المغلوط لهذا النوع من الخيال واضح في تلك المحاولات التي تبحث عن تاريخ متجانس لكل من "الشرق" و"الغرب"، ككيانين خياليين يقفا على في مواجهة مع بعضهما رغم أنهما متجانسان ذاتيًا. وإن أنصار هذه المحاولات ومروجيها يبحثون في الواقع عما يدعم نظريتهم لجعل نبوءة "صراع الحضارات" حقيقة واقعية. ورغم أن العلاقة بين النظرية والواقع عندهم تأتي معكوسة، حيث يتم خلق نظرية جديدة عن طريق الكذب والخداع والتزييف الفكري، وإغفال حقائق تاريخية ثابتة، فإنهم يحاولون دومًا اختلاق الوسائل التي يمكن من خلالها لوي عنق الواقع وصبِّه في النظرية صبًّا. وغني عن القول إن هذه الافتراءات تؤدي لا محالة إلى الدمار الإنساني الشامل[1].

كذلك فإن ما ينطبق على حرب أمريكا على فيتنام ينطبق تمامًا على غزوها للعراق. فقد سوغ كبار المسئولين في حكومة الرئيس بوش قبل 19 مارس عام 2003 غزو العراق من منطلق أنه يهدف إلى نزع أسلحة الدمار الشامل التي يمتلكها صدام حسين، والتي تهدد باستمرار دول الخليج، كما تهدد إسرائيل ذاتها، وقد ذكروا أن

(1) Guaraldo, Olivia: "***The Violence of Lying***", in: *Terror and the Arts Artistic, Literary, and Political Interpretations of Violence from Dostoyevsky to Abu Ghraib*, op. cit. P. 215.

معلوماتهم عن امتلاك صدام لأسلحة الدمار الشامل تستند إلى أدلة دامغة. أما مؤيدو الحرب من خارج الحكومة فكثيرًا ما كانوا يكررون تلك المعلومات، مما خلق مجموعة من الأصوات المتشددة داخل الحكومة والتي ساعدت على إقناع الشعب الأمريكي ذاته بأنه من الضروري نزع السلاح الذي يخفيه صدام. وبموجب ذلك، كانت الحرب على العراق ضرورة، وليست خيارًا ضمن خيارات أخرى- بحسب مزاعم حكومة بوش. وكل من يشكك في ضرورة هذه الحرب كان يُوصف بأنه أحمق، أو حتى بأنه غير وطني[1]!

وقد أطلقت حكومة بوش أربع أكاذيب كبرى خلال الفترة السابقة للحرب على العراق[2]:

أول هذه الأكاذيب تمثلت في تصريحات الرئيس بوش نفسه وبعض كبار المسئولين البارزين في حكومته، مثل وزير الدفاع دونالد رامسفيلد، ووزير الخارجية كولن باول، ونائب الرئيس ديك تشيني، ونائب وزير الدفاع "بول ولفويتز"(*)، من أنهم على

(1) Mearsheimer, John: ***Why Leaders Lie***, P. 12.

(2) Ibid, P. P. 14, 74-81

(*) كان "بول ولفويتز" Paul Wolfowitz وبعض من كبار المسئولين السياسيين الأمريكيين ممن شكلوا التيار المُسمَّى بالمحافظين الجدد، مفكرين ومُنظِّرين سياسيين، وقد تتلمذوا على يد الفيلسوف الأمريكي المحافظ "ليو شتراوس". كما كان ولفويتز وغيره من المحافظين الجدد هم الذين خططوا لغزو العراق سنة 2003.

يقين تام من أن العراق يمتلك أسلحة كيميائية وبيولوجية، وأنهم يمتلكون الأدلة الدامغة على ذلك.

ثاني هذه الأكاذيب هو زعمهم زورًا بأن صدام كان حليفًا قويًّا لأسامة بن لادن.

ثالث هذه الأكاذيب هو زعمهم بأن صدام كان من ضمن المتورطين في هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001، وأنه يتحمل بذلك قدرًا من المسئولية على هذه التفجيرات.

رابع هذه الأكاذيب وأقبحها، هو ادعاء بوش ومستشاريه في السنة السابقة على الحرب بأنهم ظلوا متمسكين بخيار الحل السلمي لإنهاء الأزمة مع صدام، في حين أن الحقيقة هي أن حكومة بوش كانت مصممة على الحرب منذ صيف 2002، إن لم يكن قبل ذلك، وبالتالي كان قرار الحرب قد تم اتخاذه بالفعل قبل سنة باعتراف مستشارة الأمن الوطني في ذلك الوقت- "كونداليزا رايس"- في أحد تصريحاتها مع "ريتشارد هاس" Richard Haass، رئيس تخطيط السياسات في وزارة الخارجية.

لقد كانت هناك العديد من الدلائل التي تؤكد أن المسئولين في الحكومة الأمريكية أساءوا عن قصد تقديم قضية غزو العراق للشعب الأمريكي، وأن الحكومة كذبت على الشعب في مرحلة تحضيرها للحرب، وضللته. فرغم الإشارات المتكررة السابقة على الغزو للتواطؤ بين نظام صدام حسين وتنظيم القاعدة، فإنه لم يثبت وجود أي صلة بين صدام والتنظيم الارهابي. كما أكد "جوزيف

سيرينـشني" Joseph Cirincione، مـدير برنـامج منـع انتـشار الأسلحة النوويـة بمعهـد كـارنيجي للـسلام العـالمي في واشـنطن، قائلًا: "من بين عـشرات المـزاعم والادعـاءات التـي أُثـيرت بـشأن المخزون المزعـوم للعـراق مـن الأسـلحة الكيميائيـة والبيولوجيـة، والـصواريخ، والطـائرات مـن دون طيـار، أو الأهـم مـن ذلـك، الأسلحة النووية، وصلة صدام بتنظيم القاعـدة، لم يكـن أيًّـا منهـا صحيحًا"[1]!

لكن وبعد أن ساءت الأمور بعد غزو العراق، ظهر أن الخـداع كان هو العامل الرئيسي لسياسة الغزو منذ البداية! وبعدما تبين عدم وجود أي أسلحة نووية في العراق، كان على المسئولين الذين بـرَّروا الحرب أن يفسروا السبب وراء حربهم، وكيف كان مـن الممكـن أن يخطئ هذا العدد الكبير من المسئولين بشأن قدرات صدام. وبدورها شرعـت الحكومـة الأمريكيـة في عهـد الـرئيس بـوش في تغيـير

---

(1) DeCosse, David: "***Authority, Lies, and War: Democracy and the Development of Just War Theory***", *Theological Studies*, No. 67, 2006, PP. 380-381.

وحول هذه النقطة المتعلقة بالأكاذيـب التـي تـم الـترويج لهـا؛ لتـسويغ غـزو العراق، انظر بوجه خاص:

(Owens, Patricia: "***Beyond Strauss, Lies, and the War in Iraq: Hannah Arendt's Critique of Neo-conservatism***", *Review of International Studies*, Vol. 33, No. 2 (Apr., 2007), PP. 265-283).

استراتيجيتها الأولى في تسويغ الحرب، كنوع من حفظ مـاء الوجـه، وتخفيف الانتقادات التي بدأت تتعـرض لهـا في الـداخل والخـارج. وقد كانت إحدى هذه التسويغات التي قُدمت لهـذا التخـبط تتمثـل في توجيه اللـوم بـشكل مباشر إلى صـدام، بحجـة أنـه كـذب عـلى الأمريكيين أنفسهم ليقنعهم بأن العراق لديه أسـلحة دمـار نوويـة. وقد زعم المسئولون في الحكومة الأمريكية أن صدام قد فعـل ذلـك على وجه التحديد بسبب خوفه الشديد من أن يقع عليه هجـوم مـن إيران، أو حتى من أمريكـا، نظـرًا لـضعفه الـشديد بعـد هزيمتـه في حرب الخليج عام 1991، فـضلًا عـن نظـام العقوبـات والتفتـيش الذي تم فرضه على بغداد بعد تلك الهزيمـة النكـراء. ولكـي يَحـول صدام دون وقوع هجوم إيراني، أو أمريكي عليه- كما تقول الروايـة الأمريكية التبريرية- روج لمعلومات كاذبة لجعل طهران وواشـنطن يصدقان بأن لديـه أسـلحة نوويـة يمكـن أن يـستخدمها في حـرب ردعية ضدهما. وقد ساعد على ذلك أن الأمم المتحدة لم تتمكن مـن نفي عدم امتلاك صدام لهذه الأسلحة، على الـرغم مـن أنـه لم تكـن لديها أيضًا أدلة دامغة تؤكد امتلاكه لهذه الأسلحة[1]!

لكن وعلى الرغم من ظهور زيـف هـذه الادعـاءات الأخـيرة، فإن حكومة بوش لم تعدم من إيجاد التسويغ الذي دفع بهـا مـن قبـل إلى الحرب، ولكن التسويغ ظهر هـذه المـرة في صـورة المخلـص؛ إذ روجـت الحكومـة لفكـرة أن الغـزو كـان يهـدف إلى نـشر الحريـة،

---

(1) Mearsheimer, John: ***Why Leaders Lie***, P. 12.

والديمقراطية في العراق، وتخليص العراق من النظام الـديكتاتوري لصدام. وعندها بدأ بوش ووزيرة خارجيته "كونـداليزا رايـس" في الضغط على كل الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي لإدخال بعـض الإصلاحات الديمقراطية في بلـدانهم؛ وذلـك كوسـيلة لحفـظ مـاء وجههم أمام العالم ليس إلَّا!!


خاتمة

تناولنا في هذا الكتاب المشروعية الفلسفية للكذب والخداع السياسي من خلال التعرض لإسهامات الفلاسفة حول هذا الموضوع. وقد خلصنا إلى أن الكذب السياسي يُستخدم كقناع تتخفى ورائه بعض الدول لتشويه الواقع الفعلي وتدميره تمامًا، واختلاق واقع وهمي زائف.

وبالإضافة إلى النتائج الجزئية التي توصَّلنا إليها خلال صفحات هذا الكتاب، نورد هنا أهم النتائج العامة له وتوصياته على النحو الآتي:

أولًا: انحصرت الأسس والركائز التي اعتمد عليها الفلاسفة الذين أدلَوْا بدلوهم حول مشروعية الكذب والخداع السياسي، انحصرت هذه الأسس والركائز في مجملها بين مثالي **"الخير"**

و**"العدالة"**؛ فجاء تحقيق الهدف السياسي النبيل ("الخير"، أو "العدالة"، أو كليهما) كضرورة في حد ذاته، حتى وإن كان يمكن أن يتحقق بوسائل شريرة، أو مضادة لطبيعة الهدف النبيل المُبتَغى!

ثانيًا: يُعَدُّ أفلاطون أول من صك مصطلح «الأكذوبة النبيلة» في الفلسفة السياسية، وذلك في سياق حديثه عن كيفية تحقيق العدالة في الدولة. غير أن فكرة الأكذوبة النبيلة هنا تندرج تحت إطار «الأكاذيب غير الخداعية» ‘Non-Deceptive Lies’، والتي لا تهدف إلى تزييف الحقيقة بالمعنى الدقيق، وإنما تستهدف تدعيم قيمة العدالة، وذلك عن طريق الترويج لأساطير وحكايات زائفة حول خلق البشر وطبائعهم المختلفة. كما يجب أن تُفهم دعوته للأكذوبة النبيلة بوصفها عاملًا ضروريًّا لتولي الفلاسفة مقاليد

الحكم (لأنهم هم الذين يستطيعون إقرار الحكمة السياسية، وتحقيق الفضيلة العليا "العدالة" في الدولة)، وتعزيز التآلف والانسجام بين الطبقات التي يتألف منها المجتمع.

ثالثًا: تنطوي فكرة "الأكذوبة النبيلة" على النحو الذي يطرحه أفلاطون على مفارقة واضحة؛ فإذا كان (الإقناع العقلاني) يُمثِّل في نظره ركنًا مُهِمًّا من أركان الوصول إلى الحقيقة، وإذا كان (العقل) يُمثِّل في فلسفته السياسية خاصية الطبقة الحاكمة، فإن التضحية بالوسيلة التي يمكن أن نصل من خلالها إلى قيمة العدالة، وتدعيمها، حتى وإن كان هذا الهدف نبيلًا، أو اتِّخاذَ قِناع النبل، يُمثِّل خرقًا وانتهاكًا صارخًا للمبادئ التي بنى عليها فلسفته إجمالًا.

رابعًا: تدور أفكار مكيافيلي حول مسلمة مركزية حاول أن يُثبت مشروعيتها في مجال السياسة، وتتمثل هذه المسلمة في أن «الضرورة» وحدها هي التي تَفرض على الحاكم اللجوء إلى وسائل الكذب والخداع. وتنحصر «حالة الضرورة» عنده في الحفاظ على وجود الدولة من الانهيار، أو إصلاحها من الفساد الذي لِحِقَ بها، وهو الأمر الذي يقودنا إلى القول: إن للحاكم في مثل هذه الحالة ما يُبرِّره في استخدام مثل هذه الوسائل دون أن يبالي بالقواعد الأخلاقية أو الدينية التي قد تَعوقه عن تحقيق أهدافه، وبحيث يحِقُّ له استخدام هذه الوسائل والأساليب ليس ضدَّ الأمم الأجنبية دفاعًا عن دولته فحسب، ولكن أيضًا ضدَّ بعض أبناء أمته إذا لزم الأمر، ويكون ذلك من أجل تحقيق خير أكبر للدولة.

خامسًا: إنَّ استعمال الكذب والخداع- وفقًا لمكيافيلي- هو حق أصيل للحاكم، بل ويصبح هذا الحق واجبًا في حالات المخاطر الشديدة التي من الممكن أن تُفضي بكارثة على الدولة. ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن استعمال هذه الأساليب يُمثِّل ضرورة مؤقتة، وليست سياسة دائمة؛ فهي ضرورة مؤقتة لتحقيق الوحدة السياسية، وبناء الدولة القومية القوية. وعلى هذا النحو لابُدَّ من إعادة قراءة فلسفة مكيافيلي في ضوء السياق التاريخي الذي ظهرت فيه.

سادسًا: استند معظم الفلاسفة الذين أيَّدوا استخدام الكذب والخداع في السياسة إلى نوع من البراجماتية، ولكن أهدافهم الحقيقية جاءت متباينة؛ وعلى سبيل المثال، فقد كان تبرير ولتزر للكذب والخداع موظفًا في كثير من الأحيان للتغطية على جرائم الولايات المتحدة الأمريكية في حق الإنسانية، ولكي تستطيع دولته شن الحروب الجائرة عندما تعجز عن إيجاد المشروعية الدولية لشنها. ومن ثَمَّ فإن الكذب يُستخدم في مثل هذه الحالة كنوع من تشويه الواقع الفعلي، بل وتدميره تمامًا، واختلاق واقع آخر زائف. وبعبارة أخرى، فقد جاء استخدم ولتزر للكذب كنوع من استراتيجيات التغطية، والتعمية، وتمرير نموذج مصنوع يخدم مصالح أمريكا، أو مصالح قلة من القادة الأمريكيين، سواء في أوقات السلم، أو الحرب، أو كليهما معًا.

سابعًا: يتقاطع المنطق السياسي الذي يسير عليه ولتزر- ومن

قبله ليو شتراوس- في تبرير الكذب والخداع، يتقاطع هـذا المنطـق مع منطق الـصَهاينة في اسـتخدام كـل أسـاليب الكـذب والخـداع، ويتطـابق في ذات الوقـت مـع المنطـق الفكـري والـسياسي الـذي تأسَّـست عليـه الأنظمـة الـشمولية. وبـذلك تـضحى "الأكاذيـب النبيلة" عند ولتـزر وشـتراوس مجـردة مـن النبـل! وتـصير ذريعـة للديمقراطية الأمريكية لتسويغ جرائمها، وتجميل هيمنتها الـشاملة على العالم أجمع، بعد أن سقطت الأنظمـة الـشمولية بـزوال الاتحـاد الـسوفييتي. والحقيقـة إن أزمـة الـسياسة الأمريكيـة في كثـير مـن مراحلها المختلفة تكمن في أنها متغطرسة وحالمة، ونابعة من أوهـام القادة السياسيين الذين يبرعون كل يوم في صياغة نـماذج ونظريـات وهمية ليست لها أية علاقة بالواقع. إنه واقع النظام العالمي الجديـد- على النمط الأمريكي الـذي نظَّـر لـه «هنتنجتـون»، و«فوكويامـا»، و«توماس لـ. فريدمان»، وغيرهـم- والذي لا يَعـرِف العدالـة، ولا الرحمة... نظام عالمي يَقْطُر دَمًا.

ثامنًـا: إنَّ ولتــزر، وكـذلك شـتراوس، مفكـران صَـهيونيان بالدرجة الأولى، وفكرهما يتشكَّل عن طريـق أقنعـة مختلفـة، ولكـن تنكشف في النهاية نزعتهما الـصَهيونية المحافظـة! فقـد كـان الهـدف الظاهر لتسويغ ولتـزر للكذب هو إنقاذ الدولـة مـن المخـاطر التـي تواجهها، وهي مخاطر قـد تعرضـها لخطـر الـزوال؛ ولكـن الهـدف الحقيقي للكذب عنده هو تجميـل صـورة أمريكـا، وإسرائيـل أمـام العالم، والأهـم تبريـر المـزاعم الـصَهيونية التقليديـة. ولـذلك فإنـه

بخطابه السياسي التبريري يُمثِّل بامتياز نموذج البراجماتية الـسياسية في أقـبح صـورها، حيـث لا يتـوانى عـن إضـفاء المـشروعية عـلى استخدام الكذب والخداع لأسباب عملية تخدم مـصالح الولايـات المتحدة الأمريكية بصفة عامة، وإسرائيل بصفة خاصة، الأمر الـذي يؤدي بنا إلى القول بـأن ولتــزر يواصـل نهجـه التبريـري للـسياسة الإسرائيلية، والهيمنة الأمريكية على العالم، ويواصـل كـذلك نـسج يوتوبياه الصَّهيونية. والأمر كذلك بالنسبة لشتراوس، وإنْ كان فكر الأخير أكثر عمقًا، وأسلوبه الفلسفي أشد دهاءً، وأكثر خبثًا وتلونًـا من ولتـزر!

تاسعًا: لا يكفـي الحكـم عـلى صـلاحية الكـذب مـن الناحيـة السياسية وجود حالات عصيبة تهـدد الدولـة، كـما لا يكفـي ذلـك شهادات وتبريرات السياسيين أنفسهم الذين يضطرون إلى اللجـوء إليه، وإنما يتحقق ذلك عبر مقارنته بوسائل أخرى ممكنة، مُـضافًا إلى ذلك الكشف عن القيم الإنسانية المنعكسة في هذه الوسيلة أو تلك، ومدى أخلاقياتها في سـلوك ومواقـف الـسياسيين أنفـسهم، وعـن طريق التنقيب في سجلات ماضيهم، وغير ذلك.

عاشرًا: لا نميل إلى تبرير الكـذب في أيّ مجـال مـن المجـالات الإنسانية، بما فيها السياسة، تحت مظلة النوايـا الحـسنة، والأهـداف النبيلة، وتدعيم قيم العدل، والحرية، والديمقراطية، أو غيرهـا مـن القيم السياسية الأخرى، وإنما نريـد الحقيقـة كـما هـي في (الواقـع). وإذا كُنَّا لا نشكك في حسن نوايا الـسياسيين ونبـل أهـدافهم، فـإن

هذه النوايا الحسنة، والأهداف النبيلة- أو بالأحرى النوايا التي يزعمون أنها حسنة والأهداف التي يزعمون أنها نبيلة- قد أثبتت على مدي التاريخ البشري كله أنها على مستوى الواقع العملي لا حول لها ولا قوة، وسرعان ما تكون وسيلة- من بين وسائل أخرى- للهيمنة والسيطرة الشاملة.

حادي عشر: إنَّ نبل الهدف أو سمو الغاية لا ينبغي أن يكون ذريعة لتوظيف الوسائل اللاأخلاقية في السياسة، حيث سرعان ما تتحول هذه الذريعة إلى ذرائع أخرى لتكريس الخداع والكذب على نحو مستمر حينما يتعلق الأمر بهدف نؤمن بأنه نبيل، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإن ربط الكذب والخداع "بالنية الحسنة" يُمثِّل في كثير من الأحيان طوق النجاة بالنسبة للسياسيين المستبدين، كما يُعَدُّ الركيزة الأولى والأساسية التي يتم الاستناد إليها في تبرير أعمالهم وممارساتهم الوحشية. ومن ثَمَّ فإننا لا نُقِرُّ التفرقة بين "فعل سياسي شرير وغير نبيل"، وآخر "شرير لكنه نبيل وضروري"، ونرى أن سوء السلوك السياسي لا يمكن تبريره، سواء أكان مُتعمَدًا أم لا، وسواء استند إلى نية حسنة أم افتقد إليها. فحُسن النية لا يُغني أبدًا عن لا أخلاقية الفعل، مثلما أن نبل الغاية لا يُبرِّر إطلاقًا خسة الوسيلة وسوء التنفيذ.

ثاني عشر: هناك علاقة جوهرية بين الإرهاب والاستبداد السياسي؛ فالديكتاتورية السياسية هي البيئة المناسبة التي تتخلَّق فيها جراثيم الإرهاب، والعنف، وينمو فيها الطفيليون والمتسلقون،

الذين يُجمِّلون باستمرار صورة الديكتاتور، ويُبرِّرون أو ينفون عنه ممارساته الاستبدادية والإجرامية الواضحة تحت ذرائع كثيرة، وما ذلك في نهاية المطاف سوى لتحقيق أهداف ومصالح شخصية للحاكم نفسه، أو لثُلَّة من المقربين إليه.

ثالث عشر: تكمن خطورة الكذب السياسي في أنه عندما تكذب الحكومات على شعوبها، وعندما يتم اكتشاف هذه الممارسات، فعندها يتفشى الكذب وتصير عدم الأمانة جزءًا أساسيًّا من تعاطي البشر مع أنفسهم، ومع محيطهم، ومع غيرهم. ومن هنا تكمن خطورة الكذب السياسي في أنه يتجاوز الفجوة القائمة بين الواقع، وما وراء الواقع (النموذج المصنوع)، عن طريق تسليع البشر؛ أيّ تحويلهم إلى مجرد أشياء وسلع يمكن السيطرة عليها. كذلك فإن خطورته تنبع من أنه يَعوق كفاح الإنسانية من أجل البقاء والازدهار، علاوة على أنه يُدمر الثقة بين الناس، ومن ثَمَّ تصبح الحياة السياسية مستحيلة شيئًا فشيئًا، وهذه بداية التفسخ، والفساد، والانهيار الشامل، وليست نهايته!

رابع عشر: إحدى المشكلات السياسية التي تواجه دول العالم أجمع في الوقت الراهن تتمثل في صناعة الأوهام السياسية (صنع الصور الزائفة، وتشييد الواقع على أسس وهمية). تنبع هذه الأوهام من تلك التصورات والأفكار والخرافات التي يعتقد بعض الساسة بصحتها دون أيِّ أساس واقعي أو منطقي سليم. وتقودنا الأوهام أحيانًا إلى تصديق كل ما يحمله (الواقع المصنوع) إلينا، ربما هروبًا

من واقع أليم يُحيط بالكثير من هذه الدول ويُكَبِّلُها، وربما بسبب غطرسة القوة، وسطوة السياسة ذاتها، وربما لأسباب أخرى غير ذلك. والواقع إننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنَّ مشكلة السياسة حاليًا تتمثل في صناعة الأوهام السياسية، وتصديرها إلى (الآخرين): يظن بعض الساسة أن أعمالهم لا مثيل لها، وسياساتهم مبنية على بديهيات، ولكنها في حقيقة الأمر مجرد شعارات وسراب يحسبه الظمآن ماء! إنهم لا يقتنعون إلَّا بأوهام لا وجود لها أساسًا. ولكن الفعل السياسي الحقيقي الذي يستحق الثناء فعلًا هو الذي يعمل على إجابة هذا السؤال: **هل أفعالنا لها أثر ملموس في تحرير وعي العقول المغيبة، أم لا؟**

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع الأجنبية:

(أ) كتب كاملة.

(1) Aquinas, Thomas: ***Summa Theologica***, Second Book, trans. by: Fathers of the English Dominican Province, This Edition by: Anthony Uyl, Canada: Woodstock, Ontario, 2018.

(2) Althusser, Louis: ***Machiavelli and Us***, trans. by: Gregory Elliott, edited by: Francois Matheron, London and New York: Verso, 1999.

(3) Arendt, Hannah: ***Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought***, New York: The Viking Press, 1961.

(4) :..................***Crises of the Republic***, New York: Harcourt Brace & Jovanovich, 1972.

(5) :..................***The Portable Hannah Arendt***, edited by: Peter R. Baehr, New York: Penguin Books, 2000.

(6) Aristotle: ***The Nicomachean Ethics***, trans. by: David Ross, rev., with an intro. and notes: Lesley Brown, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

(7) Aron, Raymond***: German Sociology***, trans. by: Mary and Thomas Bottomore, New York: The Free Press of Glencoe, 1964.

(8) Augustine: ***Seventeen Short Treatises***, trans., with notes and indices by: John Henry Parker, Oxford: John Henry Parker, 1847.

(9) :……….. ***Treatises on Various Subjects***, Vol. 16 (The Fathers of the Church), edited by: Roy Joseph Deferrari, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002.

(10) Austin, John L.: ***Philosophical Papers***, edited by: J. O. Urmson, and G. J. Warnock, Oxford: Oxford Univ. Press, I961.

(11) Baker, H.: ***The Image of Man**,* New York*:* Harper Torchbooks*,* 1961.

(12) Bock, Gisela, and others (eds.): ***Machiavelli and Republicanism***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

(13) Bok, Sissela: ***Lying: Moral Choice in Public and Private Life***, New York: Random House, 1978.

(14) Carson, Thomas L.: ***Lying and Deception: Theory and Practice***, Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.

(15) Cicovacki, Predrag (ed.): ***Destined for Evil? The Twentieth Century Responses***, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005.

(16) Cliffe, Lionel, and Others (eds.): ***The Politics of Lying: Implications for Democracy***, Basingstoke: Macmillan, 2000.

(17) Derrida, Jacques: ***Without Alibi***, trans., and with intro. by: Peggy Kamuf, Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.

(18) Dombowsky, Don: ***Nietzsche's Machiavellian Politics***, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

(19) Donaldson, Peter S.: ***Machiavelli and Mystery of State***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.

(20) Donagan, Alan: ***The Theory of Morality***, Chicago: University of Chicago Press, 1977.

(21) Drury, Shadia B.: ***The Political Ideas of Leo Strauss***, New York: Palgrave Macmillan, updated edition, 2005.

(22) Evans, Gillian R.: ***Augustine on Evil***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.

(23) Femia, Joseph V.: ***Machiavelli Revisited***, Cardiff: University of Wales Press, 2004.

(24) Ferrari, G. R. F. (ed.): ***The Cambridge Companion to Plato's Republic***, Oxford: Cambridge Univ. Press, 2007.

(25) Ficino, Marsilio: ***When Philosophers Rule***, trans. by: Arthur Farndel, London: Shepheard-Walwyn, 2009.

(26) Freud, Sigmund: ***Jokes and their Relations to the Unconscious***, trans. and ed. by: James Strachey, New York and London: Norton Press, 1960.

(27) Fried, Charles: ***Right and Wrong***, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1978.

(28) Gill, Christopher, and T. P. Wiseman (eds.): ***Lies and Fiction in the Ancient World***, Exeter: University of Exeter Press, 1993.

(29) Hare, Richard M.: ***Freedom and Reason***, Oxford: Oxford Univ. Press, 1965.

(30) :.....…………………..***Plato***, Oxford: Oxford Univ. Press, 1982.

(31) Hesk, Jonathan: ***Deception and Democracy in Classical Athens***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

(32) Huard, Roger L.: ***Plato's Political Philosophy: The Cave***, New York: Algora Publishing, 2007.

(33) Hyvarinen, Matti, and Lisa Muszynski (eds.): ***Terror and the Arts Artistic, Literary, and Political Interpretations of Violence from Dostoyevsky to Abu Ghraib***, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

(34) Kane, Thomas M.: ***Theoretical Roots of US Foreign Policy: Machiavelli and American Unilateralism***, London and New York: Routledge, 2006.

(35) Kant, Immanuel: ***Practical Philosophy***, edited by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996.

(36) :...........…………***The Metaphysics of Morals***, trans., intro., and notes by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996.

(37) Lenin, V. I.: ***What Is to Be Done?: Burning Questions of Our Movement***, New York: International Publishers Co. INC., 1969.

(38) Martin, Clancy (ed.): ***The Philosophy of Deception***, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

(39) Mearsheimer, John J.: ***Why Leaders Lie: The Truth about Lying in International Politics***, Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.

(40) Mitchell, Robert W.; Nicholas S. Thompson (eds.): ***Deception: Perspectives on Human and Nonhuman Deceit***, New York: State Univ. of New York Press, 1986.

(41) Morgan, Kathryn A.: ***Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

(42) Niebuhr, Reinhold: ***Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics***, London: Continuum Publishing, 2005.

(43) Nietzsche, Friedrich: ***Human, All Too Human***, Vol. 1, trans. by: R. J. Hollingdale, with an intro. by: Richard Schacht, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1996.

(44) :……………………***On the Genealogy of Morality***, trans. by: Carol Diethe, edited by: Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.

(45) Parrish, John M.: ***Paradoxes of Political Ethics: From Dirty Hands to the Invisible Hand***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.

(46) Rasmussen, Paul J.: ***Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics***, Lanham, Md.: Lexington Books, 2009.

(47) Rees, Edward A.: ***Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism***, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

(48) Reeve, C. D. C.: ***Philosopher-Kings***, Princeton: Princeton Univ. Press, 1988 .

(49) Rosen, Stanley: ***Plato's Republic: A Study***, New Haven: Yale Univ. Press, 2005.

(50) Santas, Gerasimos (ed.): ***The Blackwell Guide to Plato's Republic***, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

(51) Saul, Jennifer M.: ***Lying, Misleading, and What is Said: An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics***, Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.

(52) Shiffrin, Seana Valentine: ***Speech Matters: On Lying, Morality, and the Law***, Princeton: Princeton Univ. Press, 2014.

(53) Smart, J. J. C. and Bernard Williams A.: ***Utilitarianism: For and Against***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973.

(54) Strauss, Leo: ***The City and Man***, Chicago: Rand McNally, 1964.

(55) :...………… ***What Is Political Philosophy? And Other Studies***, Chicago: Chicago Univ. Press, 1988.

(56) Swearingen, C. Jan: ***Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies***, New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1991.

(57) Vilches, Patricia, and Gerald Seaman (eds.): ***Seeking Real Truths: Multidisciplinary Perspectives on Machiavelli***, Leiden: Brill, 2007.

(58) Voegelin, Eric: ***The Collected Works***, Vol. 16, edited by: Dante Germino, Columbia: University of Missouri Press, 2000.

(59) Walzer, Michael: ***Just and Unjust Wars: Moral Argument with Historical Illustrations***, New York: Basic Books, 4th ed., 2006]1st ed. at. 1977.]

(60) Weber, Max: ***The Vocation Lectures***, trans. by: Rodney Livingstone, edited by: David Owen, and Tracy B. Strong, Indianapolis, IN: Hackett, 2004.

(61) Williams, Bernard A.: ***Morality: An Introduction to Ethics***, Cambridge: Cambridge Univ. Press, I976.

(62) :……………………..***Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy***, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

(63) Wood, Allen W.: ***Kantian Ethics***, New York: Cambridge Univ. Press, 2008.

(64) Zuckert, Catherine H., and Michael P. Zuckert: ***The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy***, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006.

(ب) مقالات ودراسات من الدوريات والمجلات الفلسفية المتخصصة :

(65) Aruffo, Madeline: "***Problems with the Noble Lie***", *The Core Journal*, No. 23 (Spring 2014), PP. 181-187.

(66) Benton, Robert J.: "***Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant***", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1 (Jan.-Mar. 1982), PP. 135-144.

(67) Carson, Thomas L.: "***The Definition of Lying***", *Nous*, Vol. 40, No. 2, 2006, PP. 284-306.

(68) Chisholm, Roderick M., and Thomas D. Feehan: "***The Intent to Deceive***", *Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 3 (Mar. 1977), PP. 143-159.

(69) Cholbi, Michael: "***The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said***", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 79, No. 1 (Jul., 2009), PP. 17-46.

(70) Decosimo, David: "***Just Lies: Finding Augustine's Ethics of Public Lying in His Treatments of Lying and Killing***", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 4, 2010, PP. 661-697.

(71) DeCosse, David: "***Authority, Lies, and War: Democracy and the Development of Just War Theory***", *Theological Studies*, No. 67, 2006.

(72) Dietz, Mary G.: "***Trapping The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception***", *American Political Science Review*, Vol. 80, No. 3 (Sep., 1986), PP. 777-799.

(73) Dodaro, Robert J.: "***Eloquent Lies, Just Wars, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's City of God in a 'Postmodern' World***", *Augustinian Studies*, Vol. 25, 1994, PP. 77-137.

(74) Fallis, Don: "***Are Bald-Faced Lies Deceptive after All?***", *Ratio* (New Series), Vol. 28, No. 1 (Mar. 2015), PP. 81-96.

(75) "..............:***Lying and Deception***", *Philosopher's Imprint*, Vol. 10, No. 11 (Nov. 2010), PP. 1-22.

(76) "..............:***What is Lying?***", *Journal of Philosophy*, Vol. 106, No. 1, 2009, PP. 29-56.

(77) Hare, Richard M.: "***Rules of War and Moral Reasoning***", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 2. (Winter, 1972), PP. 166-181.

(78) Hofmeister, Heimo E. M.: "***The Ethical Problem of the Lie in Kant***", *Kant-Studien*, Vol. 63, Nos. 1-4, 1972, PP. 353-368.

(79) Kagle, Jill Doner: "***Are We Lying to Ourselves about Deception?***", *Social Service Review*, Vol. 72, No. 2 (June 1998), PP. 234-250.

(80) Kasimis, Demetra: “***Plato’s Open Secret***”, *Journal of Contemporary Political Theory*, 1 March 2016, PP. 1-19.

(81) Korsgaard, Christine M.: “***The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil***”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 15, No. 4 (Autumn, 1986), PP. 325-349.

(82) Koyré, Alexandre: “***The Political Function of the Modern Lie***”, *Contemporary Jewish Record*, Vol. 8, No. 3, (June 1945), PP. 290-300.

(83) Lackey, Jennifer: “***Lies and Deception: An Unhappy Divorce***”, *Analysis*, Vol. 73, No. 2 (Mar. 2013), PP. 236-248.

(84) Lauritzen, Paul: “***Torture Warrants and Democratic States: Dirty Hands in an Age of Terror***”, *Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 1, 2010, PP. 93-112.

(85) Lerman, Lisa G.: “***Lying to Clients***”, *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 138, No. 3 (Jan., 1990), PP. 659-760.

(86) Mahon, James E.: “***A Definition of Deceiving***”, *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 21, No. 2, 2007, PP. 181-194 .

(87) “:…………………***Kant and the Perfect Duty to Others Not to Lie***”, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 14, No. 4, 2006, PP. 653-685.

(88) “:…………………***Two Definitions of Lying***”, *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 22, No. 2, 2008, PP. 211-230.

(89) Matson, W. I.: “***Kant as Casuist***”, *Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 25 (Dec. 1954), PP. 855-860.

(90) Meibauer, Jörg: “***Bald-faced Lies as Acts of Verbal Aggression***”, *Journal of Language Aggression and Conflict*, Vol. 2, No. 1, 2014, PP. 127-149.

(91) “:………………***On Lying: Intentionality, Implicature, and Imprecision***”, *Intercultural Pragmatics*, Vol. 8, No. 2, 2011, PP. 277-292.

(92) Nagel, Thomas: “***War and Massacre***”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 2. (Winter, 1972), PP. 123-144.

(93) Owens, Patricia: “***Beyond Strauss, Lies, and the War in Iraq: Hannah Arendt’s Critique of Neo-conservatism***”, *Review of International Studies*, Vol. 33, No. 2 (Apr., 2007), PP. 265-283.

(94) Page, Carl: “***The Truth about Lies in Plato’s Republic***”, *Ancient Philosophy*, Vol. 11, No. 1, 1991, PP. 1-33.

(95) Pasquerella, Lynn, and Alfred Killilea: “***The Ethics of Lying in the Public Interest: Reflections on the "Just Lie"***”, *Public Integrity*, Vol. 7, No. 5 (Summer 2005), PP.261-273.

(96) Pettersson, Olof: “***Political Reluctance: On the Noble Lie in Plato’s Republic***”, *Elogos (Journal for Philosophy)*, No. 21, 2014, PP. 1-31.

(97) Sedgwick, Sally: “***On Lying and the Role of Content in Kant’s Ethics***”, *Kant- Studien*, Vol. 8, No. 1, 1991, PP. 42-62.

(98) Schwarz, Wolfgang: “ ***Kant’s Refutation of Charitable Lies***”, *Ethics*, Vol. 81, No. 1 (Oct. 1970), PP. 62-67.

(99) Seery, John Evan: “***Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato’s Republic***”, *Political Theory*, Vol. 16, No. 2 (May 1988), PP. 229-256.

(100) Siegler, Frederick A.: “***Lying***”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1966), PP. 128-136.

(101) Sorensen, Roy: “***Bald-faced Lies!: Lying Without the Intent to Deceive***”, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 88, No. 2, 2007, PP. 251-264.

(102) “ :………………***Lying, Deceiving, and Misleading***”, *Philosophy Compass*, Vol. 8, No. 4, 2013, PP. 348-359.

(103) Stokke, Andreas: “***Lying and Asserting***”, *Journal of Philosophy*, Vol. 110, No. 1, 2013, PP. 33-60.

(104) Strauss, Leo: “***The Origins of Political Science and the

Problem of Socrates, Six Public Lectures”, edited by: David Bolotin, and Others, *Interpretation (A Journal of Political Philosophy)*, Vol. 23, No. 2 (Winter 1996), PP. 127-208.

(105) Tollefsen, Christopher: “***Augustine, Aquinas, and the Absolute Norm Against Lying***”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 86, No. 1 (Dec. 2012), PP. 111-134.

(106) Walzer, Michael: “***Political Action: The Problem of Dirty Hands***”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 2 (Winter, 1973), PP. 160-180.

(107) Weaver, Alain Epp: “***Unjust Lies, Just Wars? A Christian Pacifist Conversation with Augustine***”, *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 29, No. 1 (Spr. 2001), PP. 51-78.

(108) Weinrib, Jacob: “***The Juridical Significance of Kant’s ‘Supposed Right to Lie’***”, *Kantian Review*, Vol. 13, No. 1, 2008, PP. 141-170.

(109) Varden, Helga: “***Kant and Lying to the Murderer at the Door… One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis***”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 41, No. 4, (Dec. 2010), PP. 403-421.

ثانيًا: المصادر والمراجع المترجمة إلى العربيَّة:

(110) أرسطو: **الخطابة**، حققه وعلَّق عليه: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.

(111) ....: **الميتافيزيقا**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005.

(112) أفلاطون: «**الجمهورية**»، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

(113) ....: «**القوانين**»، ترجمها إلى الإنجليزية: د. تيلور، تعريب: محمد حسن ظاظا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

(114) ....: «**جورجياس**»، ترجمها عن الفرنسية: محمد حسن ظاظا، مراجعة: علي سامي النشار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970.

(115) ....: «**رجل الدولة**»، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

(116) ....: «**في الفضيلة (محاورة "مينون")**»، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2001.

(117) ....: «**هيبياس الصغرى**»، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

(118) أودييه، سيرج: **مكيافيلي؛ في النزاع والحرية**، ترجمة: نجيب غزاوي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2015.

(119) أوستين، جون: **نظرية أفعال الكلام العامة**، ترجمة: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 1991.

(120) إيرل، وليم جيمس: **مدخل إلى الفلسفة**، م. 1، ترجمة: عادل مصطفي، مراجعة: يمني طريف الخولي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

(121) برتران، ميشال: **وضعية الدين عند ماركس وأنجلز**، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، 1990.

(122) برو، فيليب: **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، 1998.

(123) بري، جرمين: **ألبير كامو**، ترجمة: جبر إبراهيم جبر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1967.

(124) بوبر، كارل: **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، الجزء الأول، ترجمة: السيد نفادي، بيروت: دار التنور للطباعة والنشر، 1998.

(125) دال، روبرت: **التحليل السياسي الحديث** ، ترجمة علا أبو زيد، مراجعة عليِّ الدين هلال، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993.

(126) رسل، برتراند: **تاريخ الفلسفة الغربية**، ك. 3، ج. 1، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

(127) روسو، جان جاك: **أحلام يقظة جَوَّال مُنفرد**، ترجمة: ثريا توفيق، مراجعة: صالح جودت، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

(128) سارتر، جان بول: **مسرحيات: الذباب، جلسة سرية، الأيدي القذرة**، نقلها عن الفرنسية: سهيل إدريس، بيروت: منشورات دار الآداب، د. ت.

(129) فتجنشتين، لودفيج: **بحوث فلسفية**، ترجمة وتعليق: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990.

(130) كانت، إمانويل: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، ألمانيا: منشورات الجمل، 2002.

(131) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: **الإيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.

(132) ....: **البيان الشيوعي**، ترجمه وقارنه عن الألمانيَّة: العفيف الأخضر، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1975.

(133) ماريتان، جاك: **الفرد والدولة**، ترجمة: عبد الله أمين، مراجعة: صالح الشماع وقرياقوس موسيس، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د. ت.

(134) مكيافللي، نيقولو: **الأمير**، تعريب: خيري حماد، تعليق: فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. 11، 1981.

(135) ....: **المطارحات**، تعريب: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. 3، 1982.

(136) نيتشه، فريدريك: **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة: محمد الناجي، بيروت: أفريقيا الشرق، 2002.

(137) هير، ريتشارد م.: **أخلاق السياسة**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، 1993.

(138) ....: **الحرية والفكر**، ترجمة: يوسف ميخائيل أسعد، القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت.

هذا الكتاب

إذا كان الكذب والخداع- في حد ذاتهما- وسيلتين لا أخلاقيتين ومنافيتين للقيم العامة، فكيف يتسنَّى للكذب السياسي أن يكتسب مشروعية فلسفية؟ لقد قدَّم الفلاسفة إسهامات مُتنوِّعة وثريَّة للغاية في هذا الموضوع، وقد جاء هذا الكتاب ليتناول- بالعرض والتحليل النقدي- الأسس والأصول الفلسفية لمشروعية الكذب والخداع السياسي في إطارهما الشامل، وأبعادهما المختلفة، وذلك في ضوء من إسهامات الفلاسفة حول هذا الموضوع، بَدءًا من «أفلاطون» و«أرسطو»، مرورًا «بأوغسطين»، و«الفارابي»، حتى «مكيافيلي»، و«جان جاك روسو» و«كانط»، وصولًا إلى «ألكسندر كويري»، و«ليو شتراوس»، و«حنَّه أرندت»، و«جاك دريدا»، وغيرهم في القرن العشرين.

